

SILVIA PELLEGRINI

L'ULTIMO SEGNO

IL MESSAGGIO DELLA VITA
NEL RACCONTO
DELLA RISURREZIONE DI LAZZARO

20

Fondazione Bruno Kessler
Centro per le Scienze Religiose

Scienze religiose. Nuova serie

20

SILVIA PELLEGRINI

L'ultimo segno

Il messaggio della vita
nel racconto della risurrezione di Lazzaro



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

FBK - Centro per le Scienze Religiose

Sede: Via S. Croce, 77 – 38100 Trento

tel. 0461-210232 / fax 0461-980436 / e-mail segretisr@fbk.eu

Direttore

Antonio Autiero

PELLEGRINI, Silvia

L'ultimo segno : il messaggio della vita nel racconto della risurrezione di Lazzaro / Silvia Pellegrini. - Bologna : EDB, 2009. - 273 p. ; 21 cm. - (Scienze religiose. Nuova serie ; 20)

Nell'occh.: Fondazione Bruno Kessler. Scienze Religiose

ISBN 978-88-10-41509-2

1. Bibbia N.T. - Vangelo secondo s. Giovanni, 11 - Interpretazione 2. Lazzaro di Betania, santo

226.506

Scheda a cura di FBK - Biblioteca

Composizione e impaginazione a cura di FBK - Editoria

© 2009 Centro editoriale dehoniano
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna
EDB®

ISBN 978-88-10-41509-2

Stampa: Tipografia Giammarioli, Frascati (RM) 2009

ai miei genitori

Indice

Prefazione	9
Introduzione	11
Capitolo primo: «Status quaestionis»	13
I. I commentari	13
II. Le pubblicazioni periodiche e gli studi monografici	30
1. La prima metà del secolo XX	30
2. La critica storica	31
3. La critica letteraria	35
4. Alcune tematiche giovannee.....	41
5. L'analisi strutturale	49
III. Sintesi orientativa	55
IV. A cavallo del terzo millennio (1990-2005)	56
V. Riepilogo e prospettive di lettura	70
Capitolo secondo: Lettura semiotica del testo	73
I. Il testo	73
II. Traduzione, suddivisione del testo e note	84
III. Lettura semiotica: lineare e rizomatica	90
1. Il contesto	91
2. La certezza dell'amore (Gv 11,1 s.)	92
3. Lontano da Gesù: difficoltà dell'attesa (Gv 11,3-5) ..	102

4. Vicino a Gesù: difficoltà della sequela (Gv 11,6-16)	106
5. Da Betania a Betania: una coincidenza teologica? (Gv 11,17-19)	115
6. La fede di Marta di fronte a Gesù (Gv 11,20-27) ...	119
7. Il dolore di Maria di fronte a Gesù (Gv 11,28-37) ..	150
8. Gloria e glorificazione (Gv 11,38-44)	161
9. Intorno a Gesù: con lui o contro di lui (Gv 11,45 s.)	175

Capitolo terzo: Rilettura olistica: «Io sono la risurrezione e la vita». Il messaggio della vita nel segno della risurrezione

I. Il segno: senso e contenuto	177
II. Studio dei personaggi e caratteristiche narrative del racconto	184
III. Senso globale del testo: il messaggio della vita nel segno della risurrezione	192

Capitolo quarto: Speranze nella risurrezione ai tempi di Gesù

I. La risurrezione dall'Antico al Nuovo Testamento	195
1. Nel mondo greco	196
2. Nell'Antico Testamento e nel giudaismo	202
3. Nel Nuovo Testamento	211
II. La risurrezione nel racconto di Lazzaro	227

Capitolo quinto: La problematica storica

Conclusioni

Bibliografia

I. Abbreviazioni	249
II. Fonti extrabibliche	250
III. Autori moderni	252

Prefazione

La mia passione per il racconto della risurrezione di Lazzaro data dal 1986, quando, ancora giovane studentessa di lettere classiche con indirizzo in Cristianesimo antico, mi presentai al prof. Giuseppe Ghiberti, per chiedere a lui, esegeta esperto della letteratura giovannea, di seguirmi nella stesura di una tesi su questo brano. Da allora sono passati più anni, spesi nello studio della teologia e nell'approfondimento delle metodologie di ricerca in campo neotestamentario. Il mio orizzonte teologico si è perfezionato, le mode metodologiche e sperimentali si sono susseguite senza posa, l'esperienza di insegnamento ha cambiato il mio approccio al testo, la mia vecchia tesi è scivolata nel frattempo in fondo allo scaffale, ma il brano è rimasto lucidamente inalterato e la mia passione per il racconto di Lazzaro è vividamente cresciuta. Il desiderio di rientrare nel testo del racconto, tenendo conto dei nuovi contesti di ricerca, per aprirne il contenuto a tutti gli interessati – formati negli studi esegetico-teologici o semplicemente desiderosi di comprendere il testo – è diventato un ricorrente obiettivo di studio. Se questo progetto è potuto finalmente diventare realtà si deve al sostegno dell'allora Istituto Trentino di Cultura, oggi Fondazione Bruno Kessler. Presso il suo Centro per le Scienze Religiose ho avuto la possibilità di dedicarmi a questo studio, in qualità di Visiting Fellow, nell'estate del 2005. Al Direttore, prof. Antonio Autiero, e ai diversi collaboratori che da Trento (in particolare il Servizio Editoria FBK) e da Münster (in particolare la Dr. Vrysa) hanno curato la redazione di questo libro, vanno i miei più sentiti ringraziamenti.

Introduzione

La pericope sulla risurrezione di Lazzaro è per mille motivi uno dei testi più noti e sfruttati del vangelo di Giovanni e della tradizione cristiana in generale: il tema del racconto è incredibile e sconcertante, muove le speranze del lettore sulla sua sorte individuale di credente e tocca il punto cardinale della fede cristiana, la fede nella risurrezione fondata in Gesù Cristo. La storia della recezione del testo dà ampio resoconto sul suo influsso nell'arte non solo cristiana, spaziando da pittura, scultura, liturgia, a musica, letteratura e teatro.¹ Inoltre il racconto è assente dagli altri vangeli ed è pressoché ignoto ad altre autorevoli tradizioni su Gesù,² premessa sfavorevole per un giudizio positivo sulla

¹ Le opere artistiche ispirate a questa pericope del quarto vangelo sono innumerevoli. A testimonianza della vastità dell'influsso operato da questo racconto, vorrei ricordare solo qualche nome tra i più noti. Si pensi solo, per le arti figurative, all'affresco (1305-1307) *La risurrezione di Lazzaro* di Giotto di Bondone nella Cappella dell'Arena di Padova o al notissimo dipinto (1629) di Rembrandt presso il Country Museum of Art di Los Angeles, oppure al meno noto ma monumentale affresco *Die Auferstehung Lazari* (1558 ca.) ad opera del pittore veneziano Tintoretto nella Museumskirche St. Katharinen a Lubeca; nella produzione musicale l'oratorio *La risurrezione di Lazzaro* di Lorenzo Perosi (1872-1956), presentato come *première* e trionfalmente accolto il 28 luglio 1898 a La Fenice di Venezia; nella produzione teatrale il dramma di Pirandello *Lazzaro* (1928); e in letteratura i nomi sono una catena ininterrotta che passa per i grandi come R.M. Rilke (1913), O. Wilde (1900) o J. Joyce nell'*Ulisse* (1914-1922). Per la storia della recezione del testo rinvio esemplarmente a J. KREMER, *Lazarus*, e alla sua ricca bibliografia.

² È ben noto il frammento sulla risurrezione di Lazzaro del cosiddetto «Vangelo segreto di Marco», tramandato come citazione dal vangelo di Marco all'interno di una lettera di Clemente di Alessandria (sec. II) a Teodoro, una cui trascrizione del sec. XVII fu rinvenuta in stato frammentario nel 1958 da Morton Smith a Mar Saba, un monastero greco distante circa dodici miglia da Gerusalemme (cfr. M. SMITH, *Clement of Alexandria*). Ma è altrettanto accertato nel frattempo che tale frammento, se anche non fosse un falso (sulla polemica di recente riaccesasi cfr. S.C. CARLSON, *The Gospel Hoax*), non risale al vangelo di Marco né fu fonte sfruttata dal vangelo di Giovanni (testo e discussione in J. KREMER, *Lazarus*, p. 117, e ulteriore bibliografia), e risale piuttosto a letture posteriori nate in circoli gnosticizzanti. In quanto tale il «Vangelo segreto di Marco» appartiene alla storia della recezione del testo e non alle fonti su Gesù. Non verrà quindi preso in

storicità dell'evento narrato. La storia dell'esegesi è percorsa da questo dubbio, che suscita di epoca in epoca ora reazioni apologetiche ora punte critiche. Ma anche dal punto di vista interno al vangelo di Giovanni la pericope presenta notevoli elementi di interesse e insieme anche di difficoltà: posto all'apice del cosiddetto libro dei segni giovanneo – «segno dei segni»,³ come lo definì Pietro Crisologo nel V secolo d.C. –, il racconto funge da evento-cerniera tra l'azione e la passione di Gesù, e si sviluppa con tecniche narrative tipico-giovannee: il fraintendimento (Gv 11,13), il simbolismo (Gv 11,9 s.), le perentorie sentenze di Gesù («Ich bin Wort», Gv 11,25), e quel bilanciato compenetrarsi di umanità e divinità nella figura di Gesù, che costituisce uno dei tratti essenziali per lo studio del rapporto tra il quarto vangelo e i suoi contatti con l'ambiente gnostico circostante. In particolare sconcerta la struttura narrativa imperniata sul ritardo volutamente costruito da Gesù, inescusabile dal punto di vista umano, e il misterioso credere e non sapere di Marta, figura assolutamente reale del credente cristiano davanti alla morte.

Per i suoi tratti altamente simbolici questa pericope si presta egregiamente, sotto il profilo metodologico, come soggetto di una lettura semiotica, capace di captare e svolgere tutte le sollecitazioni del testo e risvegliare nel lettore quelle reazioni adeguate al testo che rendono la lettura esegeticamente fondata e insieme ricca dal punto di vista ermeneutico.

Questo studio si propone di offrire tale lettura della pericope come esempio di analisi interpretativa globale, capace di superare la tradizionale classificazione metodologica, per proporre una lettura organica che integri i vari percorsi e approcci 'di metodo' in un unico modello esegetico integrativo.

considerazione in questo studio. Per approfondimenti cfr. F.F. BRUCE, *The 'Secret' Gospel of Mark*; R.E. BROWN, *The Relation of 'The Secret Gospel of Mark' to the Fourth Gospel*; S.J. PATTERSON - H. KUESTER, *The Secret Gospel of Mark*.

³ «quia hoc signum videmus esse signorum» (PETRUS CHRYSOLOGUS, *Sermo LXIII*).

Capitolo primo

«Status quaestionis»

Prima di entrare nel vivo del racconto, cercherò di tracciare, in una rassegna delle posizioni di alcuni dei principali esegeti moderni, il panorama degli studi finora condotti sull'undicesimo capitolo del quarto vangelo alla luce delle linee di sviluppo dell'esegesi giovannea, in modo da poter enucleare i centri di interesse del brano e individuare, fin dove possibile, le linee di tendenza attuali sia nell'impostazione metodologica sia nelle possibili conclusioni raggiunte.

L'esposizione seguirà l'ordine cronologico sia per quanto riguarda i commentari, che fino al tardo dopoguerra offrono ancora il maggior contributo e restano le più influenti posizioni classiche, sia per le pubblicazioni periodiche e gli studi monografici, che dagli anni Sessanta in poi hanno conosciuto un notevolissimo sviluppo e costituiscono fino ad oggi le punte massime della ricerca, della sperimentazione e del dibattito.

I. I COMMENTARI

Apparso nel 1925, il commentario di M.-J. Lagrange¹ costituisce il punto d'arrivo dell'esegesi d'inizio secolo, dopo il quale per l'ambiente di lingua francese non si ha alcun commentario maggiore. Il metodo, che si può grosso modo chiamare «glossatorio» secondo la definizione dello Schnackenburg,² si impegna su espressioni di particolare rilevanza e di controversa interpre-

¹ M.-J. LAGRANGE, *Evangile selon Saint Jean*.

² Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, IV, p. 12.

tazione,³ pur essendo ovunque ricco di annotazioni lessicali e storiche. Il commento si svolge secondo una linea attenta a un'equilibrata ricostruzione storica e a una ricercata indagine psicologica dei personaggi del dramma, mancando del tutto – né potrebbe essere altrimenti – di un'analisi orientata alla *Redaktionsgeschichte*, che limita a volte il valore delle osservazioni.⁴ Qua e là si nota qualche preoccupazione teologica, per esempio contro chi (da Crisostomo a Schanz, Bauer, Loisy) nega che il Cristo giovanneo possa pregare, o anche nel difendere la coerenza della figura di Marta, ma nel complesso manca di reale profondità teologica: basti ricordare l'assenza di un confronto con la risurrezione di Gesù suggerito dal v. 44, come pure del riferimento alla passione nell'interpretazione della «gloria di Dio» e «glorificazione del Figlio» (v. 4). Conseguentemente l'insegnamento del brano, dichiarato alla fine, è limitato a «provare che Dio può donare a un profeta il potere di resuscitare», sorvolando sull'aspetto più cospicuo della rivelazione in Gesù della vita e risurrezione, e della via della fede per ottenerle in dono. È interessante notare l'attenzione dedicata in un *excursus* alla storicità dell'evento risurrezione, di cui si fa sostenitore con molta libertà di giudizio rispetto all'impostazione generale proposta.⁵ Complessivamente si può dire che l'impostazione oggi non è più seguita e alcune interpretazioni abbandonate, ma molti spunti e intuizioni offrono ancora validi suggerimenti, mentre il quadro teologico richiede senz'altro un ampliamento.

³ Per esempio sui vv. 9-10, e soprattutto sui vv. 33. 35. 39a, incentrati sulle reazioni interiori di Gesù: esaminata e criticata l'interpretazione da parte degli antichi padri greci seguiti da larga parte di moderni del verbo ἐμβριμάομαι come 'montare in collera' (variamente inteso poi o contro l'incredulità degli astanti o rivolta direttamente contro il potere della morte o anche come rimprovero dello Spirito alla natura sensibile di Cristo), si accoglie poi l'interpretazione nel senso di una forte emozione, «una specie di contagio del dolore», come pare suggerita dal contesto e sostenuta dalle antiche versioni, che eviterebbe l'imbarazzo di conciliare la collera del v. 33 (e 39a) col pianto del v. 35.

⁴ È per esempio notata la precedenza di Maria su Marta al v. 1, ma non nuovamente al v. 45, sicché preferisce giustificarla più come effetto del versetto seguente che come una glossa più tarda; né parimenti individua una linea comune tra i versetti di commento al racconto (vv. 2. 5. 13. 18. 30), che vengono diversamente giustificati.

⁵ La questione era onestamente irrinunciabile per chi poneva come impostazione generale la dipendenza del quarto vangelo dai sinottici (e non da altre fonti particolari) rispetto ai quali non sarebbe storicamente attendibile. Nel caso particolare giustifica l'esclusione della pericope dai vangeli sinottici con la loro impostazione nettamente distinta in due fasi (miracoli in Galilea e ingresso in Gerusalemme) nella quale il miracolo di Betania non trova posto, e contemporaneamente rivalutando la precisione dei numerosi particolari storico-geografici.

Una quindicina d'anni più tardi in ambiente di lingua tedesca appaiono, poco distanziati nel tempo ma diversissimi per impostazione e carattere, i due commentari, rispettivamente protestante e cattolico, di R. Bultmann e di A. Wikenhauser,⁶ il primo innovatore fino a dare origine a una nuova scuola,⁷ il secondo di durevole successo per le sue posizioni moderate e tradizionali.

L'esame della pericope condotta da A. Wikenhauser procede con piana descrizione e opportuna ricostruzione storico-geografica ed etimologica, ma non individua chiaramente un centro tematico, attorno a cui si strutturino le varie sezioni: così per esempio avverte subito che il racconto «è una appropriata introduzione alla storia della passione», ma non coglie poi il riferimento alla croce implicito nel v. 4, né sviluppa il senso della pericope in riferimento alle gravi conseguenze che il quarto vangelo così strettamente ne fa derivare. Analogamente, una struttura fondamentale della narrazione come il ritardo, così ricca di possibili allusioni simboliche, è considerata solo superficialmente e piuttosto banalizzata.⁸ Anche il cuore del racconto ai vv. 25 s., dove si enuncia il principio interpretativo del segno e si collega il tema della fede, che percorre tutto il brano, con quello della risurrezione, non trova adeguata comprensione e sviluppo come punto di coesione dei temi del brano. Alcuni buoni spunti sono derivati dal Bultmann⁹ o dal Lagrange,¹⁰ pur perdendo a volte la profondità che avevano presso gli autori citati, mentre altri elementi in tensione sono semplicemente giustapposti senza tentativo di soluzione¹¹ o forzatamente conciliati.¹²

⁶ R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*; A. WIKENHAUSER, *Il Vangelo secondo Giovanni*.

⁷ Cfr. W. SCHMITHALS, *Existenzbezogener Glaube*.

⁸ A. WIKENHAUSER, *Il Vangelo secondo Giovanni*, p. 295: «La ragione vera del ritardo si può forse individuare se si pensa che Gesù avrebbe trovato Lazzaro già morto anche nel caso che fosse partito immediatamente».

⁹ Cfr. la parola involontariamente profetica di Tommaso al v. 16, la complementarità e corrispondenza dei vv. 25-26 nell'enunciare lo stesso concetto in forma prima positiva e poi negativa, o il significato della preghiera di Gesù al Padre (vv. 41-42) ecc.

¹⁰ Cfr. la finezza delle ragioni della «sorella del morto» al v. 39.

¹¹ Cfr. la collera e il pianto di Gesù nei discussi vv. 33. 35. 39a.

¹² Per esempio il comportamento di Marta, che, rispetto a Maria, «si innalza al fastigio della fede», risulterebbe in questo modo coerente: prima (vv. 23-24) chiede la risurrezione del fratello e «non è tranquillizzata» dalla risposta di Gesù, poi (v. 40) «rinuncia all'obiezione, confessando di credere alla potenza che Gesù ha di risuscitare i morti», senza alcun riscontro nel testo.

All'opposto R. Bultmann offre molti stimoli per una nuova riflessione e comprensione del brano. Anzitutto la pericope, isolata e incorniciata tra due sezioni (vv. 10,40-42 e v. 11,54), che svolgono nel racconto una funzione di pausa di intensità crescente prima di affrontare il grande dramma della passione, assume un ruolo di cerniera e insieme di perno di tutto il vangelo, che ne accresce notevolmente l'importanza. Al di là dei numerosi richiami ai capitoli precedenti, la tensione verso il culmine della rivelazione nella passione e morte di Gesù in croce è ora chiaramente individuata come elemento strutturante introdotto dall'evangelista in contrasto col motivo del ritardo fornito dalla fonte dei segni.¹³ I vv. 25-26, giustamente individuati come centro tematico, ricevono uno sviluppo notevole sia per l'ampiezza dell'analisi che per la novità dell'interpretazione: la correzione dell'idea tradizionale di risurrezione fa del miracolo di Lazzaro un simbolo della risurrezione che la fede opera più che di quella universale, in cui Marta già crede.¹⁴ Sulla stessa linea l'affermazione del v. 25a, rifiutata come formula di identificazione,¹⁵ esprimerebbe piuttosto il dono ottenuto mediante la fede che non una realtà inerente la persona di Gesù Cristo. Conseguentemente la domanda conclusiva: «Credi tu questo?» è attratta e risolta nell'ambito dell'impegno di fede del credente a superare i concetti puramente terreni di vita e di morte,¹⁶ piuttosto che direttamente riferita alla persona salvifica di Gesù. Luogo della vita eterna, realtà escatologica accessibile solo attraverso la risurrezione¹⁷ e che «appare pertanto al mondo sotto la maschera della morte»,¹⁸ è dunque la fede, alla quale è rivolta l'attenzione più specifica del commento. In quest'ottica i vv. 28-44 sono presentati come antitipo dei vv. 17-27, in quanto esprimono una fede primitiva che ha bisogno di un miracolo esterno per riconoscere Gesù come Salvatore; così pure i vv. 33. 39. e anche il v. 35 sono interpretati come reazione alla mancanza di fede degli astanti, e ripetuti allo scopo di sottolineare questo

¹³ Cfr. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, p. 303.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 306-307.

¹⁵ Per quanto in una nota (*ibidem*, n. 2, p. 167) se ne ammetta la possibilità.

¹⁶ *Ibidem*, p. 308: «Die Frage πιστεύεις τούτο; fragt also, ob der Mensch bereit ist, Leben und Tod, so wie er sie kennt, wesenlos sein zu lassen».

¹⁷ *Ibidem*, p. 307: «Die ζωή ist ein eschatologisches Phänomen, d.h. daß sie nur in der ἀνάστασις zugänglich wird».

¹⁸ *Ibidem*, p. 308.

motivo. Anche «la fede [di Marta] nel potere [di Gesù] è la fede nel potere della sua preghiera»,¹⁹ poiché essa è realtà di intima e ininterrotta comunione col Padre, davanti al quale il Figlio, in atteggiamento di umile dipendenza e fiducioso abbandono, tutto chiede e tutto ottiene. Riassumendo, si può osservare che da un punto di vista critico-letterario la distinzione di fondo tra fonte dei segni e discorsi di rivelazione spinge maggiormente l'attenzione sulle intenzioni dell'evangelista nel rielaborare un racconto originario (sebbene questo sia lasciato indefinito nei contorni), mentre le suggestioni più forti dal punto di vista interpretativo sono date dalla penetrante analisi del *proprium* della preghiera di Gesù e dall'esaltazione della fede. In particolare poi è finemente colta la qualità escatologica della nuova vita, ma forse poco sottolineato il suo aspetto già attuale attraverso la persona di Gesù.

A non molta distanza di tempo dal commentario di R. Bultmann esce in lingua inglese l'opera di C.H. Dodd,²⁰ ma completamente indipendente da quella del collega tedesco, come l'autore stesso avverte in una nota: «Potei avere il grande commentario di Bultmann sul quarto vangelo solo dopo aver terminato il mio libro»,²¹ e per questo tanto più interessante. Rinunciando ad ogni tentativo di ricostruzione critico-letteraria,²² l'autore, dopo un'ampia ambientazione del vangelo nel contesto culturale dell'epoca, si propone di verificare l'ipotesi di una intenzionale unità nell'attuale strutturazione del quarto vangelo, che ne costituirebbe il principio ermeneutico unitario. Pertanto la presentazione della pericope avviene anzitutto attraverso una buona inquadratura del brano nel contesto più generale del vangelo e in particolare del *Libro dei segni*, rispetto al quale «questa pericope introduce una novità nella normale impostazione giovannea contrassegnata dalla

¹⁹ *Ibidem*, p. 306.

²⁰ C.H. DODD, *L'interpretazione del quarto Vangelo*.

²¹ *Ibidem*, p. 159.

²² Superata definitivamente la tesi di una dipendenza del quarto vangelo dai sinottici, come ancora sosteneva il Lagrange, anche il Dodd, al pari del Bultmann, riconosce la dipendenza da fonti presinottiche, ma diverge completamente dalle conclusioni del tedesco sulla possibilità di meglio descriverle o in alcun modo individuarle nel vangelo, come rileva anche a proposito del cap. 11: «Ogni tentativo di isolare il nucleo puramente narrativo che servì all'autore per costruire la pericope è destinato a fallire» (*ibidem*, p. 445). Allo stesso modo sulla questione della storicità si pronuncia a favore di una tradizione soggiacente, ma ritiene inutile il tentativo di ricostruire la storia già esistente nella tradizione, perché Giovanni l'avrebbe rielaborata da cima a fondo (cfr. C.H. DODD, *La tradizione storica nel quarto Vangelo*).

successione segno-discorso ... Nell'episodio presente la fusione di dialogo e narrazione è completa».²³ L'analisi è imperniata sui vv. 25-26, che, esaminati in stretto raffronto ai passi precedenti sullo stesso tema (5,24-29 e 6,54), mostrano anch'essi di svolgersi su due piani: la vita eterna concessa ai credenti durante la loro esistenza terrena, e la risurrezione da morte corporale a un'esistenza rinnovata in un mondo ultraterreno, entrambi fondati nella ζωοποίησις di Cristo in ambedue le fasi. Nel capitolo undicesimo l'ordine di questi piani è inverso rispetto ai vv. 5,24-29 e 6,54 per accentuare l'idea dell'ἀνάστασις in vista di una narrazione di risurrezione, che è una realizzazione in senso simbolico della predizione di Gv 5,28-29: «l'Evangelista ha preso un avvenimento associato all'«ultimo giorno» e lo ha trapiantato nel ministero storico di Gesù, trasformandolo così in un «segno» della ζωοποίησις che il ministero di Cristo avrebbe causato al momento della sua consumazione ... Se, perciò, la risurrezione di Lazzaro è un vero σημεῖον della risurrezione in genere, deve essere legata alla morte di Cristo stesso per mezzo della quale egli divenne la risurrezione e la vita».²⁴ L'analisi dunque, profondamente teologica, insiste, molto più che in Bultmann, sull'aspetto dell'«escatologia realizzata» in Cristo, concludendo, in apparente opposizione allo studioso tedesco, che «il dono della vita eterna può esser concepito come un possesso stabile di questa nostra vita terrena».²⁵ L'intuizione migliore resta comunque, sulla stessa linea del Bultmann, il collegamento, più efficacemente realizzato, della risurrezione di Lazzaro con l'avviarsi di Gesù alla morte, che scopre il senso profondo del suo manifestarsi come vita vittoriosa sulla morte: «è Cristo stesso, risurrezione e vita in forza del proprio sacrificio, il tema di tutto questo brano».²⁶

Neppure l'esegesi inglese della seconda metà del secolo segue le orme del Bultmann, anche se il quadro che risulta dai commentari maggiori e da altri minori non permette di parlare di orientamenti marcati o di scuole.

Il commentario di R.H. Lightfoot²⁷ segue una linea indipendente, confrontandosi più volentieri con autori della migliore tra-

²³ Cfr. C.H. DODD, *L'interpretazione del quarto Vangelo*, p. 445.

²⁴ *Ibidem*, pp. 448-449.

²⁵ *Ibidem*, p. 447.

²⁶ *Ibidem*, p. 451.

²⁷ R.H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel*.

dizione esegetica inglese (C.K. Barrett, J.H. Bernard, E. Hoskyns, C.H. Dodd, e molti altri minori) che non tedesca. Molta attenzione è dedicata ai particolari descrittivi per recuperarne il contenuto simbolico o le allusioni nascoste, spaziando liberamente con richiami da tutto il Nuovo Testamento come pure dall'Aantico Testamento. In particolare, al cap. 11, è notata la congiunzione tra Gv 11,41 e Gv 17,1 operata dall'espressione «sollevare gli occhi verso l'alto/al cielo», che compare in Giovanni solo queste due volte, e il confronto tra i particolari della pietra e degli abiti funerari di Lazzaro, rimossi da mani umane, e gli stessi di Gesù, come trovati la mattina di Pasqua. Così pure l'invito al v. 11,34: «vieni e vedi», appare, per analogia antitetica a quello di Gv 1,39.46, come l'invito rivolto a Gesù dall'uomo ad associarsi alle sue tenebre e alla sua morte. Alcuni elementi poi sono sviluppati sulla stessa linea indicata dal Dodd, e in primo luogo la dimensione escatologica, presentata come già così realizzata, che «la differenza tra la vita offerta ora dal Signore al credente e quella che riceverà da lui nel tempo futuro è una differenza di grado soltanto, non di qualità»,²⁸ per quanto la distinzione appaia un po' sottile. Qualche osservazione coincide con le posizioni di Bultmann,²⁹ mentre in un caso potrebbe anche costituirne uno sviluppo: il valore profetico dell'affermazione di Tommaso al v. 16, riletta ora alla luce di Rm 6,8: «Ma se siamo morti con Cristo, crediamo che anche vivremo con lui»,³⁰ porta a vedere un senso simbolico e spirituale anche nel v. 12: «Se si è addormentato (se è morto), guarirà (si salverà)», con cui i discepoli «inconsciamente affermano la verità che gli uomini devono addormentarsi, vale a dire, morire, per essere salvati»,³¹ dove la morte viene concepita in ordine alla vita e alla salvezza. Non sempre tuttavia le interpretazioni più suggestive sono ugualmente appoggiate a solidi argomenti: così per esempio «alla tomba di Lazzaro [v. 43], almeno tanto quanto al momento della morte del Signore, si deve riconoscere il grado

²⁸ *Ibidem*, p. 226.

²⁹ Cfr. ad esempio la funzione di pausa narrativa delle due brevi sezioni che incorniciano l'episodio di Betania, o il riferimento alla passione implicito nel v. 4.

³⁰ Se dal punto di vista metodologico questo procedimento richiederebbe qualche premessa che ne regolasse e delimitasse l'applicazione, si rivela però spesso molto fecondo; inoltre in prima approssimazione se ne può trovare un valido motivo quando si pensi che se anche il riferimento non è voluto dall'evangelista, è però un punto di riferimento che il lettore senz'altro disponeva, come noi oggi.

³¹ Cfr. R.H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel*, p. 220.

più profondo della dedizione del Signore e della sua volontaria umiliazione per amore dell'uomo»,³² solo in forza dell'allusione del verbo κραυγάζω (v. 43) al grido di Gesù sulla croce prima di morire, noto in realtà soltanto ai vangeli sinottici. Da considerare più attentamente sono invece alcune nuove ossevizioni: anzitutto nel dialogo tra Marta e Gesù (vv. 21-27) lo spostamento in senso cristologico da una richiesta di un favore speciale da ottenere da Dio – in cui «il Signore stesso ... non è più che un intermediario nella questione»³³ – a una offerta che il Signore fa di se stesso, «in correzione dei suoi [di Marta] pensieri».³⁴ Altrettanto nuova è la sorprendente inversione dell'interpretazione tradizionale delle figure di Marta e Maria: secondo il Lightfoot le parole di Marta, «non accompagnate da alcun gesto di adorazione, come a 9,38, o di prostrazione, come a 11,32, [e unite alla] riserva che muoverà a 11,39»,³⁵ inducono a considerare «la sua formale confessione come meno perfetta del più semplice, ma detto col cuore, 'io credo' di 9,38»;³⁶ mentre Maria, che alle stesse parole della sorella «non fa seguire alcuna richiesta, ma affida il problema completamente al Signore»,³⁷ mostra un grado di fede, il quale soltanto «può forse fare a meno della prova dell'evidenza esteriore».³⁸

L'ampio commentario di R.E. Brown,³⁹ apparso negli anni di ripresa e incremento dell'indagine scientifica sugli scritti giovannei, costituisce una novità sia dal punto di vista dell'organizzazione del materiale, sia soprattutto per la nuova attenzione dedicata alla storia della tradizione e della redazione.⁴⁰ Per quanto riguarda l'ordine dell'esposizione, il Brown, diversamente dai commentari finora considerati (o di tipo glossatorio o a commento continuo), presenta una spiegazione in due momenti, che offre il vantaggio di sgravare il commento vero e proprio di molti dettagli. La prima parte di commento è impostata secondo il metodo glossatorio e

³² *Ibidem*, p. 225.

³³ *Ibidem*, p. 221.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, p. 222.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, p. 223.

³⁸ *Ibidem*, p. 222.

³⁹ R.E. BROWN, *Giovanni*.

⁴⁰ Il vero inizio della storia della redazione come metodo di ricerca si ebbe solo a partire dagli studi di H. Conzelmann e di W. Marxsen (cfr. A. WIKENHAUSER - J. SCHMID, *Introduzione al Nuovo Testamento*).

dedicato ai problemi testuali, alle singole questioni semantiche, di contenuto ecc., vale a dire dedito più alla spiegazione esteriore di parole e cose. A questo segue un commento più coerente, più attento al filo del pensiero e alle espressioni teologiche. Questo, molto ricco, non trascura di fornire un'esauriente informazione storica, geografica e archeologica, e di prendere posizione – specie nelle note iniziali – in merito a tutti i principali problemi di interpretazione sia filologica sia teologica sollevati dalla precedente ricerca esegetica, ma, in linea con l'impostazione generale del commentario, gran parte dell'interesse per la pericope di Lazzaro è rivolto, specie in seguito allo studio di W. Wilkens⁴¹ col quale entra spesso in dialogo, a un'attenta valutazione delle ipotesi di composizione della pericope e del suo inserimento nel vangelo, in relazione al rapporto con i sinottici difficile sia per le differenze nella sequenza cronologico-geografica sia per le relazioni tra i tre personaggi principali, già noti alla tradizione. La conclusione più interessante e innovativa da questo punto di vista è la distinzione (sulle orme del Wilkens) di un nucleo primitivo del racconto dal ruolo che questo racconto primitivo viene ad assumere nel vangelo di Giovanni. Il racconto primitivo non si sarebbe ancora assestato, nella tradizione, all'interno di una sequenza cronologica fissa, e sulla sua storicità peserebbero dunque le stesse incertezze che per i racconti di risurrezione dei sinottici (Mc 5,22-43; Mt 9,18-26; Lc 8,40-56; 7,11-17), mentre sul ruolo strategico che questo racconto viene ad assumere nel vangelo di Giovanni come causa diretta della morte di Gesù pesano dubbi ragionevolmente più forti, dato il trasparente intento didattico dell'evangelista. Invece l'ipotesi, ancora del Wilkens e del Bultmann, di una aggiunta posteriore dell'episodio di Marta (vv. 17-27), è rifiutata con una sottile argomentazione, ispirata al criterio del ragionamento per assurdo: a partire cioè dall'ipotesi, avversata, che solo Maria avesse il ruolo originale cui si fosse più tardi affiancata la figura di Marta, l'autore si chiede «perché un redattore avrebbe dovuto sentirsi costretto a dare un ruolo più ampio alla meno importante Marta»,⁴² della quale tra l'altro osserva, come già il Lightfoot, «che crede in Gesù, ma inadeguatamente».⁴³ Il problema della

⁴¹ W. WILKENS, *Die Erweckung des Lazarus*.

⁴² Cfr. R.E. BROWN, *Giovanni*, I, p. 563.

⁴³ *Ibidem*.

direzione dell'influenza reciproca tra Luca e Giovanni nella caratterizzazione delle due sorelle e di Lazzaro è invece lasciato volutamente aperto. Nelle linee generali viene dunque ripresa la posizione del Wilkens, corretta e integrata nella sua ipotesi dei cinque stadi di sviluppo del vangelo, mentre, con molto equilibrio, è rifiutata la pretesa di una dettagliata ricostruzione della forma del racconto nella tradizione primitiva, anche riuscendo a eliminare tutta la teologia giovannea.

Negli stessi anni di ripresa degli studi sugli scritti giovannei, esce in Germania il grande commentario in tre volumi di R. Schnackenburg,⁴⁴ che condivide col Brown il rinnovato interesse per la *Traditions-* e *Redaktionsgeschichte*, mostrando come, in questi anni, l'approccio critico-letterario si faccia preponderante e il metodo sempre più affinato. Nel vangelo di Giovanni il cap. 11 è senz'altro il punto più critico, la «*crux interpretationis*» secondo l'espressione di J. Marsh,⁴⁵ con cui si confrontano ipotesi e teorie, e che per questo meglio consente di constatare l'evoluzione delle impostazioni metodologiche. Lo Schnackenburg non articola in una compiuta teoria generale i risultati delle singole analisi, ma si confronta con tutti i tentativi precedenti, risultando così il più completo anche per la quantità e la chiarezza dell'informazione offerta. Nella pericope di Lazzaro, l'analisi letteraria e la problematica storica, qui più che altrove strettamente collegate, vengono trattate congiuntamente, al di fuori dell'esegesi particolareggiata del brano. Vagliate le ipotesi di Bultmann, Wilkens, Fortna e Brown, lo Schnackenburg, constatato e accettato l'inevitabile margine di incertezza, propone nella sua analisi una ricostruzione meno precisa, ma per questo anche meno criticabile. Egli distingue fondamentalmente due livelli: una Fonte dei Segni («*Semeiaquelle*» = SQ) – come il Bultmann – e una redazione, anche se ipotizza contatti a uno stadio precedente, che non ci è dato di ricostruire con sufficiente grado di probabilità. Più in particolare appartengono alla SQ i vv. 1a, 3, (6), 17-18, 33-34, 43-44; le due sorelle sarebbero invece «entrate nel processo di tradizione orale prima della fonte [dei segni], una tradizione che ha lasciato un segno anche in Lc 10,38-42»,⁴⁶ ma nella fonte, che collegava la risurrezione di «Lazzaro di Betania» alle due

⁴⁴ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*.

⁴⁵ Cfr. J. MARSH, *Saint John*, p. 415.

⁴⁶ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, II, p. 531.

sorelle, era Maria – contrariamente al Brown – il personaggio più importante, mentre è più probabile che solo a partire dall'evangelista essi siano considerati fratelli. Inoltre, tenendo conto del fatto che anche nella storia dell'unzione di Gesù (Gv 12,1-8) Maria è la figura principale, «sembra ovvia la conclusione che l'evangelista abbia collegato, proprio a motivo della medesima localizzazione, la tradizione, originariamente autonoma, della risurrezione di Lazzaro di Betania, con quella dell'unzione di Gesù da parte di Maria nella medesima località».⁴⁷ Tutte queste considerazioni fanno pensare che già la fonte dei segni avesse accolto ed elaborato diverse tradizioni, che tralucono sparse nel materiale sinottico, specialmente in quello lucano. Ma anche dal confronto con i sinottici (Mc 5,22-44 parr.; Lc 16,19-31; 10,38-42 e meno direttamente Lc 7,11-16.36-50) per quanto siano individuabili parecchie linee di collegamento, i contatti, che spesso non vanno al di là di elementi di storia delle forme, mostrano di essere avvenuti in uno stadio di tradizione antecedente, cosicché Giovanni non dipende direttamente nemmeno da Luca. Alla luce di queste considerazioni la rielaborazione dell'evangelista mostra chiaramente le intenzioni che l'hanno guidata: fare del miracolo un 'segno' nel senso della teologia giovannea, a cui tendono tutti i particolari introdotti dall'evangelista, e rappresentare drammaticamente lo scontro luce-tenebre (vita-morte), che percorre tutto il vangelo secondo lo schema iniziale del Prologo (1,5.10.11). Queste stesse intenzioni, rivelate dall'analisi letteraria, gettano luce, oltre che sulla comprensione teologica del brano, anche sulla problematica storica, giustificando «il legame 'antistorico' di causalità tra la risurrezione di Lazzaro e la sentenza di morte del sinedrio»⁴⁸ e spiegando così il silenzio dei sinottici.

I commentari di J. Marsh e di B. Lindars,⁴⁹ usciti a breve distanza di tempo, presentano nuove ipotesi sia sulla creazione e inserimento della pericope nel contesto di tutto il vangelo sia sull'interpretazione di singoli passi del brano.

Il Marsh ipotizza che l'evangelista abbia «utilizzato una storia non menzionata da alcuno dei sinottici, allo scopo di presentare nel suo proprio vangelo un racconto, la cui interpretazione possa

⁴⁷ *Ibidem*, p. 570.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 573.

⁴⁹ Cfr. J. MARSH, *Saint John*; B. LINDARS, *The Gospel of John*.

essere applicata tanto a precedenti miracolose risurrezioni quanto alla presente raccontata»⁵⁰ e in questo senso intende che «la storia di Lazzaro sia il compimento delle narrazioni sinottiche di restituzione della vita a chi è morto».⁵¹ Quanto alla posizione centrale che essa occupa nel vangelo, è spiegata in termini di logica compositiva, coinvolgendo, in un giro di riflessione molto costruito, l'episodio di Gv 2,13-22: «l'aver spostato questa narrazione [della purificazione del Tempio] dalla fine del ministero al suo inizio, richiedeva a Giovanni qualche altra occasione perché fosse presa una decisione ostile contro Gesù. Il racconto di Lazzaro la procura»⁵² e osserva poi, forse a conferma, che i due episodi sembrano fornire lo stesso tipo di motivazione politica, sia a un'analisi superficiale sia a un livello più profondo. Qualche nuova osservazione, per quanto marginale, si trova pure nel commento particolareggiato, come ad esempio al v. 33 «la reazione umana [di Gesù] rispecchierebbe il dispiacere divino manifestato nel tragico destino del Giudaismo»;⁵³ o a vv. 41-42 «il contrasto nella mente dell'evangelista è evidentemente quello tra la preghiera di Gesù ... e la preghiera dell'uomo comune»⁵⁴ – contrasto che il testo per altro non marca in modo evidente o intenzionale; oppure l'attenzione rivolta al curioso problema del momento esatto in cui avvenne la risurrezione, se cioè durante la preghiera al Padre o piuttosto alla chiamata dal sepolcro, e risolta a favore di quest'ultima alternativa. Diversamente, sul problema della storicità, che si pone qui «nelle sue forme più acute: storica, filosofica e teologica»,⁵⁵ il Marsh, dopo aver distinto nell'introduzione «ciò che ebbe luogo [what took place]», cioè il puro accadimento fattuale, da «ciò che avvenne [what was going on]», che include il senso e le conseguenze del fatto, non aggiunge nuove indicazioni, concludendo che «la testimonianza a favore della risurrezione di Lazzaro non è peggiore o migliore di quella di altri miracoli in Giovanni»⁵⁶ e ricordando che l'evangelista «non può offrire *prove* che il Padre è nel Figlio, ma può solo offrire una testimonianza».⁵⁷

⁵⁰ Cfr. J. MARSH, *Saint John*, p. 416.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*, p. 417.

⁵³ *Ibidem*, p. 434.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 437.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 415.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 418.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 419.

Anche il commentario di B. Lindars si impegna in particolare sulla problematica storico-letteraria, giungendo però a conclusioni contrarie a quelle di J. Marsh. L'analisi del Lindars, a parte alcuni spunti innovativi che si colgono nel commento particolareggiato da riferimenti anticotestamentari, chiarimenti e approfondimenti personali,⁵⁸ interessa soprattutto per l'ipotesi di formazione di questa pericope. Secondo la sua analisi alcuni elementi del brano, sia quelli che lo collegano ai capitoli precedenti⁵⁹ sia quelli che spingono l'azione verso i capitoli successivi,⁶⁰ rivelano un sapiente inserimento della pericope in una posizione cardine del vangelo, col «risultato di lasciare il lettore sospeso sull'orlo della Passione»;⁶¹ ma contemporaneamente altri elementi di frattura indicano pure che questa operazione sia avvenuta in una seconda edizione del vangelo: infatti «la storia di Lazzaro ... segue molto goffamente la finale di 10,22-42 [e] la somiglianza di 11,54 con 7,1, proprio come la corrispondenza di 11,55-57 con 7,2-13, implica che la narrazione relativamente indipendente di 11,1-44 è stata inserita in un momento successivo. [Inoltre] non è stato fatto alcun tentativo di saldare il racconto del complotto del sinedrio col grande disegno teologico di 11,1-44».⁶² La conferma e i motivi di questo particolare montaggio sono cercati nel confronto con i sinottici, che offrirebbe interessanti paralleli. Egli nota anzitutto che la sequenza degli avvenimenti immediatamente precedenti l'ultima Pasqua di Gesù (purificazione del Tempio, complotto contro Gesù, unzione di Betania) risulterebbe identica a quella dei sinottici, se la purificazione del Tempio in Giovanni precedesse immediatamente il complotto contro Gesù. Tale osservazione si accorda bene sia con la profezia della distruzione e ricostruzione del Tempio in Gv 2, 19-21, che risponde esattamente all'accusa mossa contro Gesù secondo il resoconto dei sinottici (Mc 14,58; Mt 26,61), sia con

⁵⁸ Si veda ad esempio la distinzione di quattro possibili livelli di interpretazione per i vv. 9-10; la puntualizzazione, che invita a un ulteriore approfondimento, dei quattro giorni di Lazzaro nel sepolcro e dei tre di Gesù, in relazione a una possibile polemica anti-docetista; l'osservazione di una costruzione di tutta la scena finale della risurrezione (dall'incontro con Maria) sul modello della risurrezione di Gesù; l'attenzione prestata alle emozioni di Gesù, che nascondono fino all'ultimo le sue reali intenzioni, e così via.

⁵⁹ Cfr. vv. 4. 9. 37 e anche v. 25, in quanto caratterizza il racconto come evento di rivelazione.

⁶⁰ Soprattutto 11,53, più alcuni rinvii al cap. 12: 12,35 e, più generalmente, il riepilogo dei temi in Gv 12,37-43. 44-50.

⁶¹ Cfr. B. LINDARS, *The Gospel of John*, p. 379.

⁶² *Ibidem*, p. 381.

la totale assenza – contrariamente al Marsh – di tono politico nel racconto della risurrezione di Lazzaro, che più difficilmente spiega il repentino aggravarsi di una preoccupazione politica nel sinedrio. Stabilita dunque la stessa sequenza originaria anche per Giovanni, il Lindars conclude, ribaltando la posizione di J. Marsh, che l'evangelista introduca la pericope di Lazzaro non per fornire occasione alla decisione di morte contro Gesù, quasi a colmare un vuoto, ma al contrario faccia largo, turbando l'ordine di un racconto attentamente disposto, a un'omelia di grande effetto emotivo – di cui ora dispone – per illustrare in maniera altamente drammatica con un racconto diverso le dichiarazioni di 10,22-38. L'equilibrio artistico avrebbe richiesto, a questo punto, che seguisse l'azione decisiva e definitiva del sinedrio, ma, per non annullare il valore dei due episodi della purificazione del Tempio e dell'ingresso messianico in Gerusalemme, l'evangelista sceglie di anticipare la prima e di conservare il secondo, ma in forma d'appendice alla storia di Lazzaro, col risultato di ridurli notevolmente d'importanza e di smembrare un tema che pure gli è molto caro, quello cioè dell'infinita efficacia della Passione di Gesù, rappresentato, nella sequenza originaria, dalle folle che circondano Gesù all'ingresso in Gerusalemme, e dall'idea di un nuovo Tempio a sostituzione dell'antico, nella purificazione del Tempio.

Il più recente commentario di J. Becker⁶³ di proposito⁶⁴ si impegna a fondo esclusivamente nell'analisi letteraria, che gli consente una particolareggiata ricostruzione del testo a tre livelli, gli stessi già indicati dal Wilkens: un testo base della tradizione primitiva, una rielaborazione della Fonte dei Segni (SQ) e l'intervento decisivo dell'evangelista nella forma pervenutaci. Dopo aver indicato la traccia principale di una formazione a strati di questa pericope nella tensione tra il v. 25, autorivelazione di Gesù che pone la morte come inconsistente, e la narrazione di risurrezione, che la pone invece come l'ultimo nemico,⁶⁵ il commento procede attento allo sviluppo e trasformazione dei temi e all'individuazione precisa del nuovo carattere e messaggio teologico della narrazione evangelica. Le conclusioni a cui perviene la sua analisi, breve-

⁶³ J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes*.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 348: «Eine historische ... Aufarbeitung der Problematik, ob solches Wunder vorstellbar oder gar verifizierbar sei, liegt ganz fern ... Darum sollte eine historisierende Auslegung von Joh 11 aus methodischen und sachlichen Gründen ganz unterbleiben».

⁶⁵ *Ibidem*, p. 344: «Diese Spannung ... zeugt ... davon, dass Wundererzählung und Offenbarungswort zwei Erzählstufen in Joh 11 sein müssen».

mente confrontata con le precedenti di Bultmann, Schnackenburg, Wilkens e Fortna, possono essere riassunte in tre punti:

- il testo base (vv. 1. 3. 17. 38-39a. 41a. 43-44), che «contiene tra le righe la protesta umana contro la morte e articola l'opinione che un Salvatore senza potere su quest'ultimo nemico sarebbe troppo poco».⁶⁶
- Il testo della SQ (vv. 1. 3. 5-7a. 11b-12. 14-15. 17-21. 28-30. 32-34. 38-39. 41a. 43-44), che presenta Gesù come taumaturgo, secondo una tendenza teologica già chiaramente riscontrata negli altri miracoli della SQ. A questo scopo la Fonte aggiunge tre nuovi elementi: l'amore di Gesù per la famiglia di Betania, il piano di Gesù rivelato in anticipo ai discepoli, e il contrasto tra l'affermazione, ora duplicata (vv. 21. 32), delle due sorelle e il proposito di Gesù.
- L'ampliamento dell'evangelista, che modifica la struttura accentuando singole espressioni e aggiungendo un fondamentale motivo teologico assolutamente nuovo (v. 25), allo scopo di rivelare Gesù come la risurrezione e la vita, e di fare del miracolo l'occasione per introdurre gli avvenimenti della Passione.

Viene così documentata nel dettaglio e messa bene in luce la prospettiva teologica nuova dell'evangelista, che sposta la sua attenzione dal potere del taumaturgo all'autorivelazione di Gesù, inserendo profondamente il racconto nella visione teologica che informa tutto il Libro dei segni.

Tra i commentari pubblicati negli anni Ottanta prendiamo in considerazione ancora uno tedesco e uno italiano.

Del 1983 è il commentario di J. Gnilka,⁶⁷ che si richiama ancora – e inevitabilmente – alla *Traditionskritik*, ma non si sofferma nuovamente in un'analisi particolareggiata – che sembra ormai aver dato i suoi frutti –, pur proponendo anch'egli una sua divisione della pericope in tre livelli, che si fa più precisa a partire dal v. 17. Lo stadio più antico della tradizione si riconosce nei vv. 17. 35. 38b. 39a. 41a. 43-44, dei quali è interessante notare il v. 35, solitamente considerato un ampliamento dell'evangelista. La SQ avrebbe aggiunto le due sorelle e il loro farsi incontro a

⁶⁶ *Ibidem*, p. 348.

⁶⁷ J. GNILKA, *Johannesevangelium*.

Gesù, più la partecipazione dei Giudei, mentre l'evangelista ha posto i decisivi accenti teologici, visibili soprattutto nei vv. 25-27. 40. 41b. 42. Sono le fitte note di commento, a piè pagina secondo la tradizione tedesca, a dare più volentieri spazio a considerazioni teologiche. Qui si mette bene in rilievo l'importanza e il movimento della fede verso Gesù come «la condizione essenziale per accogliere questo dono [della risurrezione e della vita]». ⁶⁸ In quest'ottica Marta è considerata l'espressione di una fede che raggiunge una conoscenza piena come quella di Gv 20,31, e sembra «istruttivo che sia una donna a parlare di questa conoscenza». ⁶⁹ Neppure l'obiezione del v. 11,39 la intaccherebbe, essendo tal verso solamente inteso, secondo Gnllka, a sottolineare la grandezza del miracolo. «Nella fede viene rinnovata la concezione di vita e di morte»: ⁷⁰ la prima, dono escatologico anticipato già a questo tempo presente, non è dunque «da intendere né come nuova comprensione dell'esistenza né come trasformazione ontologica dell'uomo, [ma come] una disposizione a una vita con Cristo», ⁷¹ con la quale si intende più semplicemente la concreta esperienza quotidiana del credente risorto con Cristo. Per il credente la morte svela, così Gnllka, la sua realtà più vera nel simbolismo del sonno, che propriamente nega la morte, come osserva l'autore, citando a sostegno Schleiermacher, sant'Agostino e Lutero.

Tra i commentari in lingua italiana, inferiori per numero a quelli stranieri soprattutto inglesi e tedeschi, il più recente è quello di S.A. Panimolle. ⁷² La suddivisione della materia in più sezioni (articolate nell'ordine di: analisi letteraria, analisi particolareggiata, messaggio teologico, spunti di attualizzazione, problemi critici storico-letterari) mostra come i problemi di impostazione, già sollevati da Schnackenburg, ⁷³ cerchino, sulla via additata dallo stesso, una loro soluzione, anche tenendo presente il pubblico a cui è rivolto il commentario. La parte più interessante è forse l'analisi particolareggiata, in cui l'autore prende posizione su quei passi del brano, ⁷⁴ la cui interpretazione, caratterizzando più in un

⁶⁸ *Ibidem*, p. 91.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 92.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 91.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*.

⁷³ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, IV, pp. 12-13.

⁷⁴ Cfr. per esempio i vv. 9-10, che l'autore riferisce solo a Gesù; l'ambiguità del verbo ὁψζω (v. 12) attribuita all'evangelista; la sezione dei vv. 17-27, in cui Marta, diversamente

senso o più nell'altro i personaggi, determina l'impronta personale dell'esegesi proposta; mentre, per quanto riguarda la problematica storico-letteraria, non si pronuncia a favore di nessuna ipotesi,⁷⁵ ma riporta, con qualche riserva,⁷⁶ i numerosi tentativi intrapresi dalla critica, concludendo che, per quanto sia certo che l'evangelista ha utilizzato elementi della tradizione, «provare positivamente la storicità della risurrezione di Lazzaro con argomenti critici convincenti, appare un'impresa ardua».⁷⁷

Da questa scorsa dei più importanti commentari per un arco di tempo di circa sessant'anni tra la metà degli anni Venti e la metà degli anni Ottanta, esaminati in riferimento alla sezione del cap. 11 di Giovanni, si può già osservare, come prima impressione, che l'approccio letterario secondo gli strumenti sempre più perfezionati della *Traditions-* e *Redaktionskritik*, che ha visto impegnati al primo posto i tedeschi, è una parabola che, iniziata col Bultmann, trova il suo culmine intorno agli anni Settanta; mentre, dal punto di vista dell'impostazione dei commentari, si avverte l'esigenza di un procedere metodologico più rigoroso, in cui i metodi vengano utilizzati uno dopo l'altro secondo un ordine determinato. Ma come già osservava lo Schnackenburg nelle «Journées Bibliques» di Lovanio del 1975, «il vero e proprio cambiamento nel lavoro sul vangelo di Giovanni, avvertibile da nuove problematiche e da nuovi approcci metodologici, emerge, più che nei commentari, nei molteplici lavori di dettaglio», che proprio in quegli anni toccavano il numero massimo di pubblicazioni. La spinta non si è però esaurita, e anzi il cap. 11 è stato continuamente oggetto di nuove indagini e rinnovato interesse, di cui cercherò di dare ragione nel corso di questa seconda parte dell'esposizione, che tratta delle pubblicazioni periodiche e degli studi monografici.

da Maria, è espressione di una fede completa; i vv. 36-37, che pongono i Giudei sotto una luce in entrambi i casi negativa.

⁷⁵ Cfr. S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, III, p. 24: «Non è inverosimile l'ipotesi che il quarto evangelista abbia creato l'episodio utilizzando il materiale sinottico, ... Giovanni però potrebbe aver tramandato una tradizione autonoma o un ricordo personale».

⁷⁶ *Ibidem*, p. 41: «I critici più recenti non si accontentano di mettere in risalto gli elementi tradizionali (le fonti) e quelli redazionali, ma si dilettono di scoprire diversi strati letterari anche in Gv 11,1-44».

⁷⁷ *Ibidem*, p. 43.

II. LE PUBBLICAZIONI PERIODICHE E GLI STUDI MONOGRAFICI

Come per la prima parte di questa rassegna, anche questa seconda sarà di necessità limitata a una scelta tra le molte pubblicazioni esistenti.

Le pubblicazioni sul cap. 11 del vangelo di Giovanni, che a partire dagli anni Settanta si sono più che raddoppiate come mostra lo spoglio bibliografico, offrono una notevole varietà di interessi e sono raggruppabili nel tempo secondo i diversi tipi di approccio adottati che in determinati periodi predominano: infatti, accanto a studi di commento generale alla pericope, si susseguono altri caratterizzati da un interesse specifico (storico, letterario, o, qualche anno più tardi, strutturale) o anche volti all'analisi di tematiche particolarmente rilevanti nel brano in rapporto a tutto il vangelo di Giovanni (la fede, la gloria, la vita, la struttura del segno, l'aspetto bifocale⁷⁸ ecc.), ovvero incentrati solo sull'esame di singoli punti difficili del capitolo.

L'esposizione seguirà pertanto quest'ordine cronologico-tematico, che il materiale bibliografico propone.

1. *La prima metà del secolo XX*

Gli studi pubblicati nella prima metà del secolo XX sono trascurabili ai fini di questa ricerca, che si volge alla storia dell'esegesi non come all'obiettivo dell'indagine, ma quanto basta per acquistarne coscienza e congiungersi consapevolmente ad essa. In ogni caso pochi di essi sopravvivono nelle citazioni di studi più recenti, sia per l'esiguità della produzione sia per la trattazione spesso molto veloce⁷⁹ od orientata a questioni oggi decisamente superate.⁸⁰

⁷⁸ Cfr. *infra*, nota 91.

⁷⁹ Cfr. G. RYCKMANS, *De historicitate resurrectionis Lazari*, e M. DE JONGHE, *De Resurrectione Lazari*, che sintetizzano gli argomenti tradizionalmente a favore della storicità della risurrezione; il veloce commento al v. 11,26 di J. HOH, *'Omnis qui vivit et credit in me non morietur in aeternum'*, e le *Notes on John XI* di A. HENDERSON che tentano un'interpretazione del brano a partire dai vv. 33 e 38. Più preciso, anche se limitato a un solo punto, il suggerimento di E. BEVAN, *Note on Mark 1,41 and John 11,33.38*, di intendere nel verbo ἐμψυμάσθαι (v. 11,33.38) «l'indignazione di Gesù contro il potere della Morte».

⁸⁰ Per dare qualche esempio, cfr. la polemica sulla «questione tanto discussa» tra G. Gherardi e D.G. Angiolini (G. GHERARDI, *Per una parentesi del IV vangelo*; D.G. ANGIOLINI, *Per una parentesi del IV Vangelo*) in merito all'identificazione di Maria di Gv 11 e 12 con

2. La critica storica

La seconda metà del secolo si apre invece con due articoli più impegnativi, rispettivamente del 1954 e del 1958,⁸¹ che affrontano direttamente il problema della storicità. Esso, per quanto non costituisca più un rovello per il pensiero del XX secolo,⁸² rimane pur sempre un costante punto di riferimento e di confronto per ogni esegesi che aspiri a una certa completezza, data la sua importanza non solo su piano storico-letterario, ma anche e finalmente su quello teologico.⁸³

Infatti, oltre ai due studi citati di J.N. Sanders e di R. Dunkerley, che si occupano specificamente di questa problematica, gran parte degli esegeti successivi, da quelli immediatamente seguenti fino agli ultimissimi, prende posizione in merito alla questione della storicità prendendo le mosse dal proprio punto di osservazione, o quanto meno offre un contributo traendo dalla propria analisi conclusioni valide per un esame storico, e confermando così quanto ancora vitale sia la questione della verità storica, nonostante alcuni più recenti tentativi di relegarla espressamente in secondo piano.

L'articolo di J.N. Sanders⁸⁴ si propone di «riaprire la questione della verità storica [scegliendo di discutere] per questo specifico problema la storicità della famiglia di Betania» (p. 29), ritenendo così di toccare il problema nella sua forma più acuta. La difesa della storicità delle figure di Marta, Maria e Lazzaro avviene attraverso il confronto con i sinottici (soprattutto Luca),

Maria Maddalena, ovvero la peccatrice di Lc 7,36-50; oppure la preoccupazione di affermare e definire minuziosamente l'amore di Gesù per Lazzaro secondo i rigidi schemi della teologia dogmatica e morale, nell'articolo di I. LEAL, *De amore Iesu erga amicum Lazarus*.

⁸¹ Cfr. J.N. SANDERS, *'Those whom Jesus loved'*; R. DUNKERLEY, *Lazarus*.

⁸² Cfr. J. KREMER, *Lazarus*, p. 324 (al termine del percorso della *Wirkungsgeschichte*): «Seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts tritt bei den Exegeten unter dem Einfluß der traditions- und redaktionskritischen Forschung das Interesse an der Historie dann fast völlig zurück». Senza contraddire in nulla l'affermazione, sostenuta peraltro da una ricca documentazione, vorrei osservare come la *Traditions-* e *Redaktionsgeschichte* non solo non sia in opposizione, ma anzi interferisca positivamente sull'interesse storico: infatti, diversamente dalle prove di ragione, di dottrina (del testo ispirato), di fede ecc. (cfr. F. LAMBIASI, *L'autenticità storica dei vangeli*, p. 22, al § 1: «La concezione tradizionale») ricercate nei secoli precedenti, gli studi del nostro secolo battono piste nuove, affidando completamente la prova o verifica storica alla critica letteraria, che risalendo alle fonti cerca di valutarne il grado di attendibilità.

⁸³ Cfr. J.N. SANDERS, *'Those whom Jesus loved'*, p. 30: «In the case of the Fourth Gospel the problem of the historicity is particularly acute, since it is intimately connected with the problem of understanding the theology of the Gospel».

⁸⁴ *Ibidem*.

dal quale trae la conclusione generale che alla base del terzo e quarto vangelo c'è in questo caso una fonte comune (forse risalente allo stesso 'discepolo amato'), utilizzata da Giovanni insieme ad altri elementi della tradizione. A parte qualche conclusione un po' affrettata⁸⁵ o qualche lambiccata spiegazione non così necessaria,⁸⁶ l'impostazione generale è seria e il merito principale del lavoro è, come già accennato, di avere individuato nei sinottici e nel loro silenzio il termine di confronto imprescindibile, e soprattutto la puntualizzazione metodologica sull'importanza della valutazione storica anche ai fini di una retta comprensione teologica. Il limite invece, più che nelle conclusioni parziali e a volte arbitrarie, è nella scelta di una materia relativamente marginale (le figure del dramma), che di fatto impedisce di toccare il cuore del problema «nella sua forma più acuta» (p. 29), che è invece la storicità o meno del miracolo.

Con l'articolo di R. Dunkerley,⁸⁷ pubblicato sulla stessa rivista quattro anni più tardi, la via indicata dal Sanders si specifica ulteriormente in un confronto esclusivo tra Gv 11 e Lc 16. Ammessi i numerosi punti di contatto tra i due racconti, ma negata con ottimi argomenti l'ipotesi di una dipendenza di Giovanni da Luca, che pregiudicherebbe gravemente la storicità dell'evento, l'autore relaziona i due passi evangelici con l'accadimento storico formulando un'ipotesi originale: «Questa parabola [Lc 16,19-31] appartiene al periodo di vita di Gesù che si usa chiamare Ministero di Perea, poco prima di recarsi a Betania dopo aver saputo della malattia di Lazzaro ...; l'idea della parabola sorse dunque da una situazione reale in cui compariva un ben noto Lazzaro, e lo scopo di Gesù nel farne il nome fu in certo senso di anticipare qualcosa che stava per avvenire e di aiutare i discepoli a capire ciò che egli intendeva» (p. 323). A parte il fatto di attribuire semplicisticamente la parabola lucana così com'è a Gesù piuttosto che alla tradizione

⁸⁵ Cfr. l'identificazione di Simone il lebbroso (Mc 14,3) col padre di Marta, Maria e Lazzaro! (*ibidem*, p. 39).

⁸⁶ Per armonizzare le diverse tradizioni dell'unzione di Gesù, si legge: «The only explanation of John 12,3 as it stands is that, in an outburst of enthusiastic devotion, Mary anointed Jesus' feet somewhat too generously, and then catching the eye of the outraged houseproud Martha, hastily wiped them with her hair to save spoiling her sister's cushions ... The explanation of the second clause would then be that, after leaning over the couch to anoint Jesus' head (which would not be a very easy thing to do), she accidentally spilt some of the ointment on his feet, which she then wiped with her hair» (*ibidem*, pp. 39-40).

⁸⁷ R. DUNKERLEY, *Lazarus*.

della comunità, i limiti di questo studio sono essenzialmente due: l'eccesso di ricostruzione storica e, secondariamente, la riduzione dell'importanza del miracolo in Giovanni⁸⁸ per conciliarlo col silenzio dei sinottici. Ciò non toglie ad ogni modo il merito di aver affrontato nuovamente il problema nel punto più scottante e di aver determinato con convincenti argomenti letterari l'impossibilità di una dipendenza di Giovanni da Luca.

Quasi tutte le voci successive⁸⁹ che, da angolazioni diverse, prendono parte, tanto o poco, al dibattito sulla storicità, si pronunciano a favore di questa.

Tra queste l'unico contributo nuovo, estraneo al metodo specificamente storico-critico, è quello di J.P. Martin. Nel suo interessante articolo *History and Eschatology in the Lazarus narrative*,⁹⁰ che studia il senso giovanneo della storia e la sua dimensione bifocale⁹¹ presente nella pericope di Lazzaro, egli imposta il problema del valore storico del racconto di Gv 11 a partire dall'osservazione fondamentale che «il problema della storia nel quarto vangelo è un problema di escatologia» (p. 334) affermando, al termine della sua indagine, come corollario alle conclusioni raggiunte, che «la domanda 'Risorse effettivamente Lazzaro?' trova risposta affermando che effettivamente risorse Gesù» (p. 342).

Negano invece la storicità del racconto, e non sempre scopertamente, tre o quattro autori, di cui il più convinto è senz'altro il Sass, per il quale, anzi, la lettura storica del racconto porta al fraintendimento del valore allegorico di questa narrazione simbolica.⁹² Degli altri, il Wilkens parla più genericamente di «unhistorischem Charakter» del Cristo risorto, annunciato nel quarto

⁸⁸ *Ibidem*, p. 326: «But perhaps it is not really depicted as of quite such critical importance. It is spoken of as one of 'many miracles' which greatly disturbed the council, and on several previous occasions attempts were made to destroy him».

⁸⁹ Cfr. J.M. BOVER, *La resurrección de Lázaro*; W. WILKENS, *Die Erweckung des Lazarus*; M. BALAGUÉ, *La resurrección de Lázaro*; G. SASS, *Die Auferweckung des Lazarus*; L. SABOURIN, *Resurrectio Lazari*; N. ZWERGEL, *Die Erweckung des Lazarus*; B. Mc NEIL, *The Raising of Lazarus*; J.N. SUGGIT, *The Raising of Lazarus*; K. PEARCE, *The Lucan Origins of the Raising of Lazarus*; J. KREMER, *Lazarus*; S.M. SCHNEIDERS, *Death in the Community of Eternal Life*; R. LATOURELLE, *Résurrection de Lazare*; S. SABUGAL, *La resurrección de Lázaro*.

⁹⁰ J.P. MARTIN, *History and Eschatology in the Lazarus Narrative*.

⁹¹ Questo termine, introdotto per la prima volta da J.P. Martin e definitivamente adottato da A.R. Scognamiglio in tutti i suoi lavori, indica la particolare fusione degli orizzonti di tempo nel quarto vangelo, secondo cui, in particolare, il Gesù che operava allora, nella sua attività terrena, si identifica col Κύριος glorificato che prolunga ora la sua presenza nei segni sacramentali e nella vita della comunità.

⁹² Cfr. G. SASS, *Die Auferweckung des Lazarus*, pp. 64 e 56.

vangelo, contrapposto al Gesù storico, mentre B. Mc Neil e K. Pearce la contestano apertamente sulla base di una dipendenza letteraria più o meno stretta di Giovanni da Luca.⁹³

Ma l'evoluzione più recente giudica il problema «una questione di secondaria importanza che non intacca il significato della pericope»,⁹⁴ posizione condivisa e ripresa da S. Schneiders,⁹⁵ che coerentemente non si impegna su questo aspetto. Anche J. Kremer, nella sua monografia, la più recente e la più completa sull'undicesimo capitolo di Giovanni, pur esaminando a fondo e con molto rigore la questione – che non sottovaluta –, non raggiunge conclusioni; e riprendendo l'argomento al momento dell'analisi teologica sembra propendere più per una «incertezza o perfino negazione»⁹⁶ della realtà storica della risurrezione. Egli esplicita infatti quella separazione della teologia dalla storia, che sottostava alle affermazioni precedenti: «Tuttavia la storia della recezione, come pure la più recente analisi del testo, indicano la possibilità di riconoscere il messaggio teologico di Gv 11 e con esso la verità del racconto di Lazzaro, senza che il lettore si lasci sviare dall'incertezza in merito alla storicità di quanto descritto».⁹⁷ In questa prospettiva, in effetti, l'assenza di conclusioni non turba il percorso esegetico prefissato, ma la verifica della solidità teoretica di questa posizione richiede, a rigore, di essere discussa su piano teologico.⁹⁸

Rispetto a questa serie di studi l'ultimo e recente intervento, da parte del Latourelle,⁹⁹ a favore della storicità della pericope, procede isolatamente entro i netti confini del metodo storico-critico, ma su solide basi criteriologiche. Le posizioni dell'autore, interessatosi già alla questione della storicità dei miracoli,¹⁰⁰ non hanno precedenti in nessuno studio tra quelli condotti sulla pericope di Lazzaro. Egli fa parte piuttosto del vasto filone di ricerca nato e noto in ambiente tedesco come *Die Frage nach dem historischen Jesu* (in particolare, diremmo oggi, fa parte

⁹³ In particolare Lc 19,41-44; 16,19-31; 10,38-42; 7,36-50.

⁹⁴ Cfr. B. Mc NEIL, *The Raising of Lazarus*, p. 274.

⁹⁵ Cfr. S.M. SCHNEIDERS, *Death in the Community of Eternal Life*, p. 47.

⁹⁶ Cfr. J. KREMER, *Lazarus*, p. 331.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 332-333.

⁹⁸ Cfr. *infra*, cap. V.

⁹⁹ Cfr. R. LATOURELLE, *Résurrection de Lazare*.

¹⁰⁰ Cfr. R. LATOURELLE, *Authenticité historique des miracles de Jésus: Essai de critériologie*, in «Gregorianum», 54 (1973), pp. 225-262.

della fase della cosiddetta *New Quest*), di cui il Latourelle amplia l'orizzonte rivolgendosi per primo ai *gesta* miracolosi di Gesù. Il suo contributo consiste nel perfezionamento e nella sistematizzazione dei criteri di autenticità storica. La problematica storica verrà discussa nel quinto capitolo, ma è importante notare fin da ora come la questione metodologica costituisca anche per la critica storica il nuovo orientamento, inteso come problema dei fondamenti e come ricerca di una base comune di confronto.

3. *La critica letteraria*

Se escludiamo una serie di saggi incentrati su temi e aspetti tipicamente giovannei presenti nel cap. 11, a partire dagli anni Sessanta fino alla metà del decennio successivo si riscontra, accanto a studi che svolgono in stile commentario il contenuto della pericope,¹⁰¹ un movimento di ricerca letteraria nel senso della *Traditions-* e *Redaktionsgeschichte*, che trova largamente spazio anche sui commentari.¹⁰² Per ottenere una visione unitaria dei risultati raggiunti dalla critica letteraria, ripropongo qui sinteticamente anche le conclusioni presentate da questi ultimi.

Dopo i tentativi della vecchia critica letteraria d'inizio secolo (Wellhausen, Schwartz, Spitta, Wendt),¹⁰³ «le successive analisi sono di regola fortemente influenzate dal Bultmann»,¹⁰⁴ che individua gli «strati» letterari a partire dalla nota teoria di una Fonte dei Segni (SQ) e di una fonte di Discorsi di rivelazione (*Offenbarungsreden*) alla base di tutto il quarto vangelo. Si deve però riconoscere che la ricostruzione del Bultmann,¹⁰⁵ ispirata a criteri più teologici che stilistici,¹⁰⁶ non è più che indicativa, come

¹⁰¹ Cfr. M. BALAGUÉ, *La resurrección de Lázaro*; G. SASS, *Die Auferweckung des Lazarus*; L. SABOURIN, *Resurrectio Lazari*; B. MC NEIL, *The Raising of Lazarus*; M. DE LA CHAPELLE, *'Notre ami Lazare s'est endormi'*, e altri.

¹⁰² Soprattutto il Brown, lo Schnackenburg, il Lindars e, più tardi, il Becker.

¹⁰³ Cfr. J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Johannis*; E. SCHWARTZ, *Aporien im vierten Evangelium*; F. SPITTA, *Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu*; H.H. WENDT, *Die Schichten im vierten Evangelium*.

¹⁰⁴ Cfr. J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes*, p. 349.

¹⁰⁵ A parte il v. 2, che è glossa di un redattore ecclesiastico anche a giudizio dei critici più recenti, i vv. 1. 3. 5-6. 11-12. 14-15. 17-19. 33-39. 43-44 sono attribuiti alla SQ ovvero a una narrazione antica redatta già al momento del suo accoglimento nella SQ, ma anche negli altri la presenza dell'evangelista è fortemente mediata dal materiale dei Discorsi di rivelazione.

¹⁰⁶ Cfr., del resto, R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, p. 301: «Die sprachliche Untersuchung liefert nicht hinreichende, wenngleich bestätigende Kriterien».

egli stesso afferma: «È dubbio che sia raggiungibile un risultato 'illuminante'». ¹⁰⁷

Il primo studio nuovo sul cap. 11, con cui si aprono gli anni più intensi per la ricerca critico-letteraria sul quarto vangelo, è quello di W. Wilkens. ¹⁰⁸ Meno ancorato, rispetto al Bultmann, a un'ipotesi generale sulla formazione del vangelo di Giovanni e più fiducioso in un risultato positivo dell'analisi, ¹⁰⁹ egli propone una ricostruzione a tre livelli, basata su una chiara formulazione dei criteri adottati, ora più marcatamente formali, quasi in risposta alle riserve di Bultmann. Il procedimento consiste in una progressiva sottrazione dei versetti riconosciuti secondari fino al raggiungimento di un testo base originario, e prevede uno svolgimento in tre tempi, che applicano in successione tre ordini di criteri, gerarchicamente disposti. Anzitutto opera un criterio estremamente formale (l'indicazione non sempre presente di Lazzaro come fratello di Marta e Maria, la precedenza di Marta su Maria o viceversa ecc.), che consente di identificare l'intervento redazionale più esterno sul brano. A questo succede un criterio che si potrebbe definire 'della logica compositiva', il quale opera sui risultati derivati dal primo, identificando e assimilando a quello stesso livello redazionale tutti i versetti che non si possono separare da quelli già isolati (per esempio il v. 6) o che ne costituiscono un presupposto (per esempio il v. 18) o un'interruzione (per esempio i vv. 35-37). Raggiunto a questo modo, con questa prima sottrazione, un nucleo narrativo precedente lo stadio attuale ma di forma già giovannea, interviene infine un terzo criterio, quello teologico, allo scopo di tentare un'ulteriore ricostruzione – che «rimane comunque sempre ipotetica» ¹¹⁰ – del racconto originario della tradizione. Tale criterio consentirebbe di riconoscere e 'filtrare' tutti quei tratti dal «carattere assolutamente giovanneo». ¹¹¹ Esso si articolerebbe essenzialmente in due temi: la glorificazione di Gesù e il fraintendimento delle sue parole (vv. 4. 11-15. 41-42). Ricomponendo infine i diversi risultati ottenuti, l'autore attribuisce al racconto originario i vv. 1. 3. 17. 33-34. 38-39a. 41a. 43-44 e

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 301, nota 4.

¹⁰⁸ Cfr. W. WILKENS, *Die Erweckung des Lazarus*.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 23: «Bultmann bezweifelt überhaupt, ob ein solches zu erreichen ist. Aber vielleicht ist das doch möglich».

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 26.

¹¹¹ *Ibidem*.

allo stadio successivo, già elaborato in forma giovannea, i vv. 1. 3-4. 11-15. 17. 32-34. 38-39a. 41-44. Rispetto ad essi lo stadio finale della redazione evangelica si differenzia per un interesse non puramente storico-narrativo, ma kerygmatico-soteriologico, in polemica sia col docetismo cristologico del suo tempo, che nega che Gesù sia il Cristo, sia col docetismo escatologico, che nega la risurrezione della carne. Dal punto di vista metodologico l'attenzione è concentrata sulla precisa definizione e verifica dei criteri di analisi, dei quali si può osservare che, se il primo è sufficientemente formale, il secondo, facendo leva sulla logica compositiva, lascia un maggior margine di soggettività, mentre il terzo è in certo modo garantito dai primi due.

L'analisi letteraria dello Schnackenburg, di cui si è già trattato, e quella molto più precisa di R.T. Fortna,¹¹² non seguono l'impostazione in tre gradi del Wilkens, riprendendo piuttosto, anche nella terminologia, l'orientamento di Bultmann. Lo Schnackenburg tende però ad ampliare notevolmente l'intervento dell'evangelista (alla SQ sono attribuiti con certezza solo 8 versetti), mentre il Fortna, d'altro canto, suppone un processo piuttosto lungo di formazione della tradizione già *prima* della Fonte dei Segni, pur attribuendo alla SQ 16 versetti.

Verso la metà degli anni Settanta, quasi al termine dell'arco di tempo considerato, si susseguono ancora, a distanza di un anno, due importanti studi di critica letteraria sulla pericope di Lazzaro: la dissertazione per il conseguimento della laurea in teologia di N. Zwergel¹¹³ e lo studio di W. Stenger.¹¹⁴ Il primo dedica il capitolo iniziale alla discussione dei precedenti tentativi di analisi letteraria, allo scopo di «individuare una linea metodologica che porti a validi risultati»,¹¹⁵ il capitolo secondo a una lunga e attenta ricostruzione della fonte, e gli ultimi due all'elaborazione fattane dall'evangelista nei dialoghi e nella rappresentazione del miracolo. I criteri, esclusivamente stilistico-formali,¹¹⁶ che regolano l'analisi

¹¹² Cfr. R.T. FORTNA, *A Dead Man Raised*.

¹¹³ Cfr. N. ZWERGEL, *Die Erweckung des Lazarus*.

¹¹⁴ W. STENGER, *Die Auferweckung des Lazarus*.

¹¹⁵ Cfr. N. ZWERGEL, *Die Erweckung des Lazarus*, p. 2.

¹¹⁶ Ai criteri di analisi precedentemente riscontrati, si aggiungono ora, come caratteristici della fonte, la denominazione dei personaggi secondo il luogo d'origine (v. 1a), l'accostamento asindetico delle frasi (vv. 34. 39a. 43), il frequente impiego di frasi imperativo-esortative (vv. 3. 34. 39a. 43. 44) e analoghe osservazioni, a cui fanno riscontro tutti

sono ormai notevolmente affinati e singolarmente documentati. Essi determinano una distinzione di due strati letterari, in cui larga parte è attribuita all'elaborazione dell'evangelista (solo 10 versetti sono assegnati alla Fonte), del quale è sottolineato il procedimento deduttivo,¹¹⁷ realizzato tramite la «prolessi letteraria» della parola sull'azione,¹¹⁸ nell'interpretazione del segno.

W. Stenger, pur restando all'interno di un'ipotesi di due strati compositivi, della Fonte – che preferisce non chiamare SQ – e della redazione, sdoppia quest'ultima in due momenti, distinti anche cronologicamente: una redazione esterna e successivamente una redazione interna, proponendo una ricostruzione che si fa sempre più dettagliata e complessa. Pur riconoscendo che «oggi non è affatto aproblematico parlare di una redazione esterna e di una interna»,¹¹⁹ tale distinzione è sorretta da una chiara impostazione e da una corretta applicazione dei criteri proposti. Attraverso la redazione esterna, infatti, «l'originale subisce le inserzioni funzionali alla più ampia struttura del testo, mentre la redazione interna, con un intervento successivo nel testo, sottolinea, sfuma, varia, corregge e perfino critica le affermazioni dell'originale secondo il punto di vista della struttura generale del testo».¹²⁰ Inequivocabili segni della redazione esterna, alla quale sono riconosciuti i vv. 4. 7-10. 16. 18. 28. 30. 37, sono la presenza del tema della passione e di quello connessovi dei Giudei. Indizi della redazione interna, cui sono attribuiti i vv. 4-5. 19-27. 41-42, sono invece le ormai note «aporie» e discontinuità strutturali che creano qualche difficoltà nella sequenza degli elementi narrativi (ripetizioni, contraddizioni, disuguaglianze nella priorità assegnata ora all'una ora all'altra sorella ecc.). La ricostruzione così raggiunta del testo originario è quella che più di ogni altra gli restituisce fisionomia, importanza ed estensione per un totale di ben 21 versetti, più di quanti gliene attribuiva il Bultmann stesso. Il ritardo, funzionale alla morte di Lazzaro e dunque alla grandezza del miracolo,

i *topoi* che già Dibelius attribuiva al genere della 'novella', la quale «tratta di Gesù come taumaturgo» (cfr. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, p. 76).

¹¹⁷ Cfr. N. ZWERGEL, *Die Erweckung des Lazarus*, pp. 201-202: «Die johanneische Darstellung des Wirkens Jesu, wie sie an der Gestaltung der Lazarusperikope abgelesen werden kann, geht nicht den induktiven Weg vom konkreten Wunder zur allgemeinen für den Glauben relevanten Aussage ... Sein Weg ist eher umgekehrt».

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 202.

¹¹⁹ Cfr. W. STENGER, *Die Auerweckung des Lazarus*, p. 20.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 20.

risulta la principale caratteristica strutturale della fonte, nella quale si verifica così una «concentrazione cristologia», che fa dei miracoli non più, come nei sinottici, unicamente dei *signa concomitantia* dell'irrompere del regno di Dio nella storia, ma piuttosto una dimostrazione diretta dell'identità di chi li opera. A questa narrazione, già così elaborata, la redazione giovannea fornisce la chiave interpretativa tramite l'inserimento dei dialoghi – soprattutto quello centrale di Marta con Gesù –, senza però ridurre il miracolo a una «concessione alla debolezza umana», come sostenuto dal Bultmann,¹²¹ ma anzi potenziandone la forza di annuncio e di rivelazione.

Dei tre studi citati di W. Wilkens, N. Zwergel e di W. Stenger, solo il primo è abbastanza noto, citato e discusso, ma in tutti e tre il metodo critico storico-letterario è applicato con ogni rigore possibile, nel continuo confronto con le posizioni classiche precedenti, anche se la diversa sensibilità letteraria degli autori, che pure ha parte nell'analisi, conduce inevitabilmente a conclusioni parzialmente discordanti.

Volendo confrontare i risultati fin qui raggiunti con l'analisi letteraria già ricordata di J. Becker,¹²² l'ultima notevole tra quelle apparse sui commentari, si può osservare che la sua ricostruzione, riprendendo la triplice articolazione del Wilkens, ne esaspera la frammentazione stratigrafica, mentre il percorso analitico è svolto in senso inverso: dal testo base alla forma intermedia della SQ, e infine alla rielaborazione ultima dell'evangelista, di soli 19 versetti. L'inversione del metodo, che procede per addizione invece che per sottrazione, è conseguenza diretta della differente criteriologia adottata: gli strati letterari sono infatti identificati a partire da premesse, come per Bultmann più teologiche che stilistico-formali, garantite da riscontri in tutto il vangelo, ma risultanti così, rispetto alla pericope esaminata, degli *a priori* che vanificano in gran parte l'utilità di una tale ricostruzione.

Sulla fine degli anni Ottanta appare un notevole contributo di critica letteraria sulla pericope di Lazzaro con la monografia di J. Wagner.¹²³ Con questo studio si conferma, dal punto di vista metodologico, la volontà di entrare in dialogo con le varie crite-

¹²¹ Cfr. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, p. 409.

¹²² Cfr. J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes*.

¹²³ Cfr. J. WAGNER, *Auferstehung und Leben*.

riologie e ipotesi letterarie, e, dal punto di vista contenutistico, la tendenza a riconoscere tre strati nella formazione di questa pericope. L'autore, propostosi come obiettivo «di poter apportare qualche contributo alla soluzione di quelle questioni che fanno apparire il vangelo di Giovanni come un 'rompicapo' per la critica storica»,¹²⁴ nota l'insufficienza delle precedenti analisi letterarie del cap. 11, non abbastanza attente, nel lavoro di ricostruzione critica della storia della tradizione e redazione del testo, al contesto strettamente necessario del capitolo successivo.¹²⁵ Di qui, anche, la mole notevole di questo lavoro, che si estende fino ai primi 19 versetti del cap. 12. L'impostazione dello studio segue quei «modelli esplicativi [*Erklärungsmodelle*] che si basano su una molteplicità di strati letterari»,¹²⁶ legati all'ipotesi di due o tre fonti¹²⁷ direttamente elaborate dall'evangelista, piuttosto che di un vangelo preesistente da questi rielaborato. Secondo la teoria di Richter,¹²⁸ accolta come ipotesi di lavoro e verificata nel corso dell'analisi, i tre livelli compositivi riconosciuti dall'autore sono così distribuiti:

- vv. 11,2. 5. 16. 33c-38a: redazione del redattore (*Redaktion des Redaktors*),
- vv. 11,4d. 7b-11a. 23-27. 42: redazione dell'evangelista (*Redaktion des Evangelisten*),
- vv. 11,4a-c. 11b-15. 18. 20-22. 28-30. 40: scritto base (*Grund-schrift*).

Essi dimostrano – contro il Becker – una connessione, antecedente l'elaborazione fatta dall'evangelista, tra il materiale dei racconti dei miracoli, dei discorsi e della passione.

Paragonando questa divisione con quella del Wilkens (che articola i tre momenti in: racconto originario, elaborazione di colore già giovanneo e redazione finale dell'evangelista), si nota la tendenza a valorizzare il momento della redazione su quello della tradizione, ma, poiché l'evangelista rimane distinto dal

¹²⁴ *Ibidem*, p. 13.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 13: «Die bisherigen monographischen Beiträge beschränken sich grundsätzlich auf die Wundererzählung und isolieren diese zu sehr vom Gesamtkontext».

¹²⁶ *Ibidem*, p. 19.

¹²⁷ Una Fonte dei Segni ('Semeiaquelle' = SQ) e una del racconto della Passione ('Passionsquelle' = PQ), o, in più, anche una Fonte dei Discorsi ('Redequelle' = RQ).

¹²⁸ Cfr. G. RICHTER, *Studien zum Johannesevangelium*.

redattore, in realtà «questa analisi attribuisce all'evangelista un testo più ridotto di quanto comunemente avviene».¹²⁹ Pertanto lo studio di J. Wagner si avvicina di più all'impostazione e alle conclusioni di Stenger, per quanto il metodo «sottrattivi» coincida con quello di Wilkens.

Lo scopo di una critica letteraria di questo tipo si è dunque chiarito nel determinare anzitutto gli 'strati' letterari e, sulla base della redazione così individuata, nel riconoscere con più chiarezza l'interesse specifico, e quindi l'annuncio, dell'evangelista. Mentre sul primo obiettivo non resta che constatare con lo Scognamiglio che «le ipotesi a riguardo si moltiplicano senza fine, dimostrando la soggettività dei criteri»,¹³⁰ per quanto riguarda il secondo aspetto, che è quanto in realtà più interessa, mi pare che le differenze si appianino e si raggiunga una certa uniformità nelle conclusioni,¹³¹ il cui valore è così riassunto dal Kremer, al termine della sua analisi letteraria: «La ricerca diacronica conferma così in certo modo il risultato dell'analisi sincronica, che rende attenti alla differenza tra la risurrezione di un morto, come il punto principale dell'azione narrata, e l'autorivelazione di Gesù, come il punto principale del dialogo».¹³²

4. *Alcune tematiche giovannee*

Come già accennato, con gli anni Sessanta un gruppo di studi, particolarmente approfonditi ed estesi, si dedica a temi o problematiche giovannee, centrali per il vangelo di Giovanni e che si ritrovano e si intrecciano al centro del vangelo nel cap. 11, quali ad esempio la fede, la gloria, la teologia del segno, la vita ecc. Ricerche in questa direzione, fino ad oggi non ancora esaurite,¹³³ trovano la loro massima concentrazione negli anni Settanta.

¹²⁹ Cfr. J. WAGNER, *Auferstehung und Leben*, p. 439.

¹³⁰ Cfr. A.R. SCOGNAMIGLIO, *La risurrezione di Lazzaro*, in particolare p. 8.

¹³¹ Al di là delle singole variazioni marginali, i punti ormai incontrovertiti sono facilmente sintetizzabili: da una tradizione (scritta o orale) di un miracolo di risurrezione che presentava Gesù essenzialmente come taumaturgo, l'evangelista, tramite l'inserimento di dialoghi reinterpreta il miracolo secondo la sua teologia come suprema manifestazione al mondo dell'identità di Gesù, inviato del Padre; e tramite l'inserimento di figure accessorie crea un'animazione e una sospensione del dramma che coinvolgono a diversi livelli sempre più profondi il lettore a rispondere all'invito alla fede che Gesù gli rivolge.

¹³² Cfr. J. KREMER, *Lazarus*, p. 95.

¹³³ Cfr. *infra*, p. 62.

a. Gloria e fede

Il primo studio che mette a fuoco con una presentazione sistematica ed esauriente i più profondi temi del racconto di Lazzaro, è quello di W.H. Cadman, nel 1959,¹³⁴ su δόξα, ἀνάστασις e fede. L'articolo, di 12 pagine ma molto denso, fu pubblicato contemporaneamente in «Studia evangelica» e in «Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur». Il metodo di ricerca procede con una ricognizione sistematica all'interno di tutto il vangelo sui punti rilevanti per la comprensione dei singoli termini presi in esame, e con una successiva applicazione-verifica nel contesto del cap. 11, illuminando progressivamente il significato globale del brano. In un primo momento il rapporto tra δόξα τοῦ Θεοῦ e δοξασθῆναι è ricondotto al rapporto di intima unione rispettivamente del Figlio col Padre, e di Gesù con i credenti, due aspetti compresenti e radicati entrambi nella croce, la quale rende possibile l'unione diretta dei credenti con Dio, in Cristo Gesù. Nel secondo momento la dichiarazione del v. 25 trova naturale fondamento in quanto svolto al punto precedente, ma proprio questo fondarsi nella croce¹³⁵ impedisce di stringere un legame di dipendenza tra la fede e il miracolo operato, facendo piuttosto «dipendere il contenuto di πιστεύειν da quello di δόξα» (p. 431) e indicando contemporaneamente che il luogo della risurrezione è la fede.¹³⁶

Sullo stesso tema della gloria e della fede interviene il lungo articolo di D. Merli, intitolato *Lo scopo della risurrezione di Lazzaro*.¹³⁷ Questo studio, di struttura non sempre immediatamente riconoscibile, si sviluppa in quattro parti:

- La Gloria divina tende alla rivelazione. Qui l'analisi, imperniata sui termini δόξα, δοξάζω e ὥρα, procede per approfondimenti successivi attraverso confronti vetero e neotestamentari, estendendosi dal termine più direttamente coinvolto (δόξα) ai circostanti (φανερῶω, ὁράω, ἔργα) che man mano si collegano delineando un quadro, i cui punti essenziali sono così sintetizzabili: δόξα nel quarto vangelo è

¹³⁴ W.H. CADMAN, *The Raising of Lazarus*.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 430: «What would bring a believer to that? Only the dying of Jesus».

¹³⁶ *Ibidem*, p. 433: «anyone who with full conviction makes this confession about Jesus will find that He is the ἀνάστασις».

¹³⁷ Apparso in «Bibbia e oriente», 12 (1970), pp. 59-82.

termine polivalente; esso nel nostro caso equivale a τὰ ἔργα (Gv 9,3), indicando sia il miracolo in sé sia la rivelazione che Dio o Gesù compie per mezzo di esso, ma è anche riferito alla croce, dove la δόξα del Padre e del Figlio si corrispondono. Esso esprime dunque in ogni caso una rivelazione o testimonianza in ordine alla nascita e saldezza della fede.

- La struttura dei miracoli nel quarto vangelo. Accertato dunque che in Giovanni i miracoli, di cui quello di Lazzaro costituisce la «pietra di volta», hanno un valore rivelatorio, un veloce confronto con i sinottici ne verifica la peculiare struttura: mentre «i sinottici mettono sempre la fede come condizione preliminare al miracolo, ... nel quarto vangelo la fede è il coronamento e il fine dei miracoli» (p. 69), dei quali pertanto propone di considerare come settimo la risurrezione stessa di Gesù.
- Gesù è la Risurrezione. Applicando al cap. 11 le conclusioni fin qui raggiunte, osserva che il fine esplicitamente dichiarato a 11,15-42 e il contesto seguente, riferito ripetutamente al tema della fede e non a quello della Risurrezione (11,45-48; 12,9-11.17-19.37.42), fanno escludere «che la pericope 11,21-27 debba considerarsi il fine che si propone l'evangelista mentre narra la risurrezione di Lazzaro» (p. 76). Del resto «11,25-26 non aggiunge nulla a quanto era stato più volte ripetuto in precedenza circa i poteri di Cristo, datore di vita eterna ... Essa fa parte di quelle parti dottrinali che vengono avvicinate ad un miracolo perché trovino in esso un valore simbolico» (p. 76).
- L'incredulità dei Giudei è uno scandalo. Nella polemica anti giudaica, connesso al tema della fede è quello della responsabilità-colpevolezza: «Pertanto il fine che Giovanni tende a raggiungere con 11,1-44 non è soltanto di dimostrare che i cristiani hanno garanzie sicure per credere in Gesù,¹³⁸ ma anche quello di sottolineare come i Giudei siano rimasti increduli per propria colpa» (p. 81).

Concordo sulle conclusioni principali dell'articolo e anzitutto sul fatto che lo scopo della narrazione è promuovere la fede, ma

¹³⁸ Opponendosi così direttamente al Bultmann, ripreso poi anche da W. STENGER, *Die Auferweckung des Lazarus* p. 32: «Die σημεῖα als wunderbare Vorgänge sind kein Ausweis, keine Legitimation Jesu» (R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, p. 397).

il percorso esegetico appare manchevole nel secondo punto, le cui conclusioni fanno difettare anche il seguito: infatti il confronto coi sinottici trascura dei punti di contatto con Giovanni, in cui pure è presente e merita attenzione l'aspetto di precedenza della fede (cfr. 4,50-51; 11,39; 21,6), che, quando si presenta un parallelo coi sinottici, manca anche in questi (cfr. per esempio Gv 6,1-15 con Mc 6,32-44 e par.).

b. La «Horizontverschmelzung» (fusione degli orizzonti)

Significativo per le riflessioni generali oltre che per le conclusioni sul cap. 11 di Giovanni, è l'articolo già ricordato di J.P. Martin, citato in tutti gli studi successivi di una certa entità, in quanto, come osserva Scognamiglio, «gli studi compiuti in questa direzione non sono molto numerosi».¹³⁹ Una volta ricondotta la dimensione storica giovannea alla sua radice escatologica, il Martin prende in esame, riferendosi al cap 11, questo caratteristico aspetto di «sincronizzazione»¹⁴⁰ dei tempi, ovvero di *Horizontverschmelzung*, che egli chiama «dimensione bifocale». In questa prospettiva il lato del racconto che guarda al passato è il suo collegamento con la passione, di cui il cap. 11 costituisce l'introduzione, mentre il lato che riflette il presente della comunità e che guarda al suo futuro è l'insegnamento e la risposta che con esso Giovanni offre al problema della morte dei credenti e del ritardo della Parusia. Se il primo aspetto impedisce di credere che sia un fatto inventato, il secondo ha un contenuto che trascende i limiti della pura fattualità e che ne fa pertanto una narrazione altamente simbolica, alla quale la preoccupazione antignostica di Giovanni evita il rischio di essere trasformata in una allegoria. La combinazione e fusione dei due aspetti avviene, ancora una volta, nella croce e risurrezione di Gesù: «[essa] è il prisma che focalizza la binoculare visione di ministero e chiesa nella monoculare visione della fede» (p. 342), consentendo così che la risurrezione di Lazzaro possa essere ricordata come segno escatologico.

L'itinerario e i suggerimenti di J.P. Martin sono ripresi da L. Sabourin,¹⁴¹ che si sofferma sui due aspetti indicati in due

¹³⁹ Cfr. A.R. SCOGNAMIGLIO, *La risurrezione di Lazzaro*, p. 6.

¹⁴⁰ L'espressione è di O. CULLMANN, *Studi di teologia biblica*.

¹⁴¹ Cfr. L. SABOURIN, *Resurrectio Lazari*.

momenti distinti: il *contextus historicus*, che accerta la realtà dell'accadimento;¹⁴² e il *contextus symbolicus*, che allude ai problemi della comunità cristiana del primo secolo: il ritardo della Parusia. Segue poi un'appendice sul confronto tra i due termini riferiti ai miracoli: 'opera (ἔργα)', espressione di Gesù, e 'signa (σημεῖα)', attribuito dall'evangelista e dagli interlocutori, dei quali il primo ha una sfumatura messianica, il secondo una più cristologica, profetica e sacramentale. Conclude un commento alla formula di 11,25.

Questo stesso carattere bifocale è indagato, per il cap. 11, anche da A.R. Scognamiglio,¹⁴³ ma l'analisi è ora ampliata e svolta in rapporto alla struttura del segno, secondo una linea di interesse che l'aveva impegnato già in precedenza.¹⁴⁴ Questo studio indica un percorso di ricerca articolato in quattro punti, di cui, in 56 pagine, svolge solo i primi due:

- Presenza dell'evangelista e della comunità nella pericope, rilevata attraverso l'analisi letteraria dello stile, degli espedienti letterari, delle titolature, degli elementi culturali ecc.
- Rapporto segno-fede, che interpreta il ruolo dei personaggi passando in rassegna i loro diversi modi di credere e di comportarsi davanti al Cristo.
- Rapporto segno-parola: la parola di Cristo fa del segno di Lazzaro un'anticipazione della risurrezione attuale ed escatologica dei credenti.
- La luce pasquale, nella quale il 'segno' di Lazzaro è presentato alla comunità, rinviando alla morte e alla risurrezione di Cristo stesso.

L'articolo mostra chiaramente come «il σημεῖον della risurrezione di Lazzaro si presta a una lettura orientata a individuarvi il riflesso della vita di preghiera e di fede degli ambienti primitivi cristiani [e come] la fusione degli orizzonti di tempo tra passato e presente fa di Marta, Maria, i discepoli ecc. dei personaggi che rispecchiano una situazione *chiaramente postpasquale*» (p. 56).

¹⁴² *Ibidem*, p. 341: «In Joanne symbolismus non destruit realitatem sed eam supponit et super eam construit».

¹⁴³ A.R. SCOGNAMIGLIO, *La risurrezione di Lazzaro*.

¹⁴⁴ *Ibidem*. Estratto della tesi «Il segno della Risurrezione di Lazzaro», con la quale ha conseguito il dottorato in teologia presso l'Università S. Tommaso d'Aquino in Roma, e, dello stesso autore, *La teologia del 'segno' nel IV Vangelo*, che in tre tappe esplora la portata teologica nuova che si cela nel simbolismo dei σημεῖα giovannei.

c. Vita e morte

Il significato di vita e morte in Giovanni è oggetto di tre studi, che con taglio diverso prendono in esame, come testo base di riferimento, il racconto di Lazzaro.

Una breve presentazione del tema della vita eterna nel suo carattere spirituale e soteriologico, è data da K. Romaniuk¹⁴⁵ in un suo studio articolato in tre parti: con la prima fa precedere alcune note introduttive sulla missione di Cristo, venuto per dare la vita al mondo; nella seconda descrive il duplice movimento con cui viene trasmesso questo dono: «la vita si acquista attraverso la fede [e] va sostenuta e perfezionata mediante quel cibo che è il corpo e il sangue di Cristo» (p. 96), e la sua conseguente concretizzazione nell'amore fraterno; nella terza l'attenzione si focalizza finalmente sul v. 11, 25, mostrando il carattere attuale, qualitativo piuttosto che temporale, spirituale e decisamente soteriologico della nozione di vita in Giovanni.

Più interessante su questo stesso tema è l'articolo di C.F.D. Moule, *The Meaning of 'Life' in the Gospels and Epistles of St John*.¹⁴⁶ Nella sua analisi sincronica, egli mette bene in luce la difficoltà, che costituisce insieme anche la bellezza e ricchezza di questo racconto: «Io sospetto che la difficoltà [di questo brano] stia proprio nel suo rifiuto di accettare una netta distinzione tra il fisico e lo spirituale» (p. 115), che è in realtà la chiave di una più profonda conoscenza della realtà della vita secondo il quarto vangelo. Una volta riscontrata la tensione tra un ritorno a un'esistenza ancora puramente mortale (sottolineata dal confronto tra 11,44 e 20,6-7) e d'altro canto l'affermazione del v. 25, intesa invece a una vita non soltanto fisica e terrena, l'autore si chiede perché mai l'evangelista scelga proprio, come segno, il ripristino di questa stessa vita, per illustrare un concetto che la trascende radicalmente. Esclusa l'ipotesi del Lindars, secondo la quale in certo senso il racconto di Lazzaro non è necessario ma si spiega bene come seconda aggiunta redazionale, il Moule propone una lettura che sviluppa il concetto di vita in rapporto alla sua divina sorgente che è Cristo: egli osserva che «i due livelli di esistenza [fisico e spirituale] corrono in qualche modo paralleli: il livello

¹⁴⁵ Cfr. K. ROMANIUK, *'Io sono la risurrezione e la vita'*.

¹⁴⁶ Cfr. C.F.D. MOULE, *The Meaning of 'Life'*.

normale è donato in modo trascendentale; viceversa, il trascendentale è donato da uno che condivide la mortale vita umana; Gesù è [infatti] l'unico Mediatore di vita, insieme fisica e spirituale, [poiché] in lui la continuità tra tutti i gradi di esistenza è completa» (pp. 122-123). Non che con ciò la distinzione tra temporale ed eterno sia annullata, ma essa «si effettua più chiaramente in S. Giovanni attraverso riferimenti alla morte piuttosto che alla vita: se ogni vita è, in certo senso, di origine trascendente, la morte puramente fisica è accettata come normale, poiché è distinta dalla morte della personalità» (pp. 123-124), così la nozione di vita e quella di morte si chiariscono insieme svelando il loro rapporto: «la mortalità è qualcosa che può e deve essere positivamente affermata ed usata per la vita eterna» (p. 124). Da questa lettura ciò che poteva essere solo ambiguità e difficoltà, si fa ora veicolo del grande mistero della vita, che ha il suo cuore in Gesù: «il significato di vita non è affatto semplice né chiaro. Dividilo in fisico e spirituale, e incorri in un dualismo che distrugge la persona. Affermane l'indivisibilità, e minacci la realtà del trascendente. Ma il cuore di questo sconcertante mistero è semplicemente Gesù – Gesù conosciuto come carne e sangue» (p. 125).

La stessa problematica, affrontata dal lato opposto, è trattata da S.M. Schneiders, in *Death in the Community of Eternal Life*.¹⁴⁷ Premesso che il messaggio del testo è indifferente al problema della storicità del racconto, ella distingue un messaggio specificamente teologico e un coinvolgimento spirituale, affidati il primo principalmente alla cornice (vv. 11,1-16. 45-53), il secondo al cuore del racconto (soprattutto v. 11,26). Svincolato da un riferimento alla *mora Parusiae*, il ritardo, causa della morte di Lazzaro, è la struttura portante del racconto, volta a svelare il mistero della morte: come l'assenza (fisica) di Gesù è in realtà una presenza nell'amore, così la morte (fisica) del credente è in realtà un sonno che apre a una vita di più intima comunione con Cristo. La morte è dunque un'esperienza ambigua e in nessun modo equiparabile alla vita, come mostra anche il vocabolario giovanneo, che non conosce distinzioni per indicare la morte, diversamente dalla terminologia per la vita, che è puramente fisica ($\psi\upsilon\chi\eta$) o anche spirituale ($\zeta\omega\eta$). La vita – o vita eterna – è pertanto una realtà più ampia della morte, che viene conquistata senza essere abolita:

¹⁴⁷ S.M. SCHNEIDERS, *Death in the Community of Eternal Life*.

davanti alla morte «non ci è chiesto di non piangere, ma solo di non disperare» (p. 56).

d. Superamento della difficoltà

Un tratto interessante ancora inesplorato della struttura del racconto di Lazzaro e di altri tre giovannei è colto da C.H. Giblin, in *Suggestion, Negative Response, and Positive Action in St. John's Portrayal of Jesus*.¹⁴⁸ Dallo studio comparato di quattro episodi giovannei che presentano uno stesso modello di comportamento nell'azione di Gesù (2,1-11; 4,46-54; 7,2-14; 11,1-44), mai prima d'ora accostati o adeguatamente analizzati sotto questo punto di vista, emerge uno schema assolutamente irriducibile a forma letteraria e inequivocabilmente redazionale (di esso non vi è traccia in tutto il resto della Bibbia), imperniato su una 'contraddizione' in tre tempi: Gesù, a un suggerimento presentatogli in vista di qualche pressante necessità umana, dà prima un'inattesa risposta negativa, alla quale fa però seguire un'azione positiva, sulla e oltre la linea del suggerimento offertogli. L'esame dei testi, eccetto un caso (7,2-14) sempre in contesto di miracolo, mostra anche come «ciascuno di essi sia teologicamente qualificato o controllato da un altro, sicché l'analisi di uno porta ad una comprensione più piena degli altri» (p. 201). Da essa si conclude che le giustificazioni di questo schema di comportamento singolarmente addotte dai commentatori sono inconsistenti: non si tratta di un cambiamento di idea di Gesù (C.K. Barrett) o del Padre (R.H. Lightfoot), né di un'attesa indicazione di Gesù da parte del Padre (D.D. Henderson e T.E. Pollard), ma è l'evangelista che attraverso questo modello, mette in rilievo alcune importanti istanze teologiche: il distacco di Gesù dalle predominanti preoccupazioni umane; la sua ininterrotta dedizione alla situazione umana, risolta però in termini radicalmente suoi propri; e l'evidenziazione dell'ὥρα di Gesù, il καιρός della sua autorivelazione, che ne dà la dimensione di autonomo segno profetico. Questi tre aspetti sono compresenti nel quarto caso, il miracolo di Lazzaro, in cui lo schema si manifesta anche con particolare chiarezza, sostenuto da due elementi di rinforzo: la risposta profetica (v. 4) e l'espediente del ritardo. A questo proposito si può osservare che, se il ritardo è da interpretare

¹⁴⁸ C.H. GIBLIN, *Suggestion, Negative Response, and Positive Action*.

come funzionale a questo modello giovanneo, gli si riduce allora l'autonomia necessaria a caricarlo del significato simbolico del ritardo della Parusia, come aveva suggerito J.P. Martin.

e. La «Wirkungsgeschichte» (storia della recezione del testo)

La monografia già ricordata di J. Kremer è il principale lavoro su Gv 11 che percorre un itinerario esegetico si può dire completo, dall'analisi letteraria fino al messaggio teologico. Già il sottotitolo *Die Geschichte einer Auferstehung* dichiara l'orientamento prevalente dell'indagine, che dedica due terzi del lavoro alla *Wirkungsgeschichte*. È questo infatti il valore maggiore dell'opera, che somma i risultati dell'analisi sincronica con quelli dell'analisi diacronica, fatta precedere all'analisi teologica, come utile indicazione, piuttosto che fatta seguire, come verifica.

Dalla pubblicazione di quest'opera, l'interesse per la *Wirkungsgeschichte* del racconto di Lazzaro si espande. Lo si nota, ad esempio, in pubblicazioni che si presentano come trattazioni complete di una certa entità, come il *Lazare* di Marchadour.¹⁴⁹ L'autore esplicita nel sottotitolo (*Histoire d'un récit. Récits d'une histoire*) l'orientamento della sua indagine, che coordina e articola i risultati delle ricerche diacroniche con quelle sincroniche. In questo contesto la storia della recezione del testo (*La postérité du texte*) occupa un quarto del lavoro.

L'interesse per la storia della recezione del testo si è ulteriormente accentuato dagli anni Novanta. Lo mostrano opere generali di impostazione enciclopedica. Si veda ad esempio, per i personaggi biblici il *Dizionario della Bibbia e dei Vangeli. Nella storia, letteratura, arte e musica*, 2 voll., Milano 2000, I: *I personaggi biblici*; II: *I personaggi dei Vangeli*. Qui si trova su Lazzaro una sezione breve ma ben rappresentativa.¹⁵⁰

5. L'analisi strutturale

Circa dagli anni Settanta, a parte una serie di articoli minori (per i quali basta una velocissima scorsa), si avverte in campo esegetico una svolta in direzione di una ricerca sincronica, fon-

¹⁴⁹ A. MARCHADOUR, *Lazare*.

¹⁵⁰ Cfr. pp. 216-219 (ed orig. *Lexikon der biblischen Personen*).

data ora sui principi dello strutturalismo e regolata da una loro applicazione metodologica più o meno integrale. Questo orientamento, che offre svariate modalità di realizzazione, ha costituito una importante fase nella storia dell'esegesi, e di esso cercherò quindi di dare ragione e di trarne insegnamento. Premetto anzitutto i lavori di dettaglio:

- J. BECKER, *Wunder und Christologie*, in «New Testament studies», 16 (1969-1970), pp. 130-148. Affronta la problematica in riferimento alle opposte tesi di R. Bultmann e di E. Käsemann (dei quali è preferito il primo), traendo, riguardo a Gv 11, la conclusione che «11,25s degrada il miracolo in senso stretto a una insensatezza zoppicante [lett.: «eine nachhinkende Sinnlosigkeit»]» (p. 147).
- W.E. REISER, *The Case of the Tidy Tomb*, in «Heythrop Journal», 14 (1973), pp. 47-57. Confronta in dettaglio i particolari di Gv 11,44 e Gv 20,7, e i limiti di alcune loro interpretazioni nell'esegesi patristica.
- M.E. BOISMARD, *Un procédé rédactionnel dans le quatrième évangile: la Wiederaufnahme*, in M. DE JONGE (ed), *L'Évangile de Jean. Sources, Rédaction, Théologie* (BETHL, 44), Gembloux - Leuven 1977, pp. 235-241. Considera la tecnica letteraria della 'ripresa' come indicazione per una distinzione dei diversi livelli redazionali.
- M. WILCOX, *The 'Prayer' of Jesus in Jn 11,41b-42*, in «New Testament studies», 24 (1977), 1, pp. 128-132. Una volta isolata dal contesto del capitolo la piccola sezione dei vv. 41b-42 in quanto inserimento dell'evangelista, l'autore valuta la possibilità in essa di una citazione o allusione cosciente in essa al Sal 117(118),21a-28c e conclude negandola, in opposizione a A.T. HANSON, *The Old Testament Background to the Raising of Lazarus*, in «Studia evangelica», 6 = «Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur», 112 (1973), pp. 252-255.
- E. MOLTMANN-WENDEL, *Die domestizierte Martha*, in «Evangelische Theologie», 42 (1982), pp. 26-37. Opta per una rivalutazione e ricomprensione della figura di Marta, attraverso una tradizione tardomedievale della Legenda Aurea, che la esalta come 'vincitrice del drago'.
- J. BECKER, *Ich bin die Auferstehung und das Leben. Eine Skizze der johanneischen Christologie*, in «Theologische

Zeitschrift», 39 (1983), pp. 138-151. Tenta una panoramica della teologia giovannea a partire dall'affermazione del v. 11,25.

- J.N. SUGGIT, *The Raising of Lazarus*, in «Expository times», 95 (1983-1984), pp. 106-108. Raccoglie argomenti a sostegno di due tesi: I) che l'estensione del racconto si prolunga dal v. 11,1 al v. 12,11; II) che Lazzaro è figura del discepolo cristiano.
- K. PEARCE, *The Lucan Origins of the Raising of Lazarus*, in «Expository times», 96 (1984-1985), pp. 359-361. Sulla base di un confronto con Lc 7,11-17 e 16,19-31, sostiene una derivazione di Giovanni da Luca, non però come dipendenza letteraria in senso stretto, ma come una rielaborazione, che preferisce chiamare pertanto 'origine' in senso lato.
- E. DELEBECQUE, 'Lazare est mort', in «Biblica», 67 (1986), pp. 89-97. Propone una rilettura e ritraduzione dei vv. 11,14-15. Per una valutazione delle argomentazioni addotte si rimanda *infra*, cap. II, nota 42.
- I. LARSEN, *Walking in the Light. A Comment on John 11,9-10*, in «Bible translator», 37 (1986), pp. 432-436. Attraverso un'approfondita analisi filologica dei vv. 9-10, propone una traduzione più attenta ai sensi traslati di questa figurazione simbolica, spesso non correttamente tradotta e interpretata.

I saggi esegetici espressamente improntati allo strutturalismo o influenzati da esso, sono caratterizzati da due elementi nuovi: un ambito geografico di provenienza esclusivamente francese, o al più americano, e un confronto interdisciplinare allo scopo di unificare e verificare i molteplici tentativi intrapresi e di promuovere una loro maggiore diffusione tra i metodi di ricerca esegetica. Gli anni Settanta sono infatti il momento in cui gli studi di linguistica e strutturalismo, dopo aver ormai saturato tutti i campi umanistico-letterari, penetravano più decisamente l'esegesi,¹⁵¹ come anche la teologia.¹⁵² Inoltre contribuiva a questo movimento la rinnovata attenzione che la teologia della narrazione rivolgeva proprio in

¹⁵¹ Cfr. A. PAUL, *La résurrection de Lazare*, introduzione: «Les signes d'une mutation culturelle».

¹⁵² In campo teologico l'opera più innovativa in questa direzione è il saggio di S. FAUSTI, *Ermeneutica teologica*. L'autore, grazie alla sua particolare formazione non solo teologica e filosofica, ma anche logico-linguistica, fonda un'ermeneutica teologica a partire dalla fenomenologia del linguaggio.

quegli anni alla forma narrativa,¹⁵³ la quale meglio d'ogni altra si presta a un'analisi strutturale.¹⁵⁴

Il primo segno di questo rinnovato interesse, per quanto riguarda il brano di Gv 11, appare proprio su una rivista teologica, con il titolo *Croire et vivre chez Jean XI, 17-27*.¹⁵⁵ Senza preamboli metodologici, G. Lafon rivolge la sua analisi immediatamente al funzionamento del codice del testo, che si rivela strutturato secondo un'alternanza di congiunzioni e disgiunzioni, in due serie equivalenti.¹⁵⁶ La riflessione su queste equivalenze conduce alla posizione e soluzione di tre questioni: la costituzione del soggetto, che avviene nell'atto del credere; l'unicità di Gesù, che è tale solo in ragione dell'unicità della sua parola che ha potere sulla morte; e soprattutto il rapporto tra credere e risuscitare, per il quale «la risurrezione non è più, puramente e semplicemente, oggetto della fede ..., ma piuttosto figura della fede ... E il suo statuto è escatologico per struttura» (p. 133). Le stesse conclusioni di W.H. Cadman, e prima ancora di Bultmann, sul rapporto tra fede e risurrezione¹⁵⁷ sono così raggiunte e confermate per altra via.

Più attento alla problematica metodologica è lo studio di A. Paul,¹⁵⁸ nella collana «Lectio divina» che due anni più tardi dedicherà un numero intero al maggiore lavoro di analisi strutturale su Gv 11. Offerta una panoramica dello strutturalismo letterario a partire da De Saussure, l'autore tenta una lettura strutturale, riproposta identica per un'altra narrazione di miracolo (Mc 5,1-20), e seguita infine da alcune riflessioni sullo strutturalismo alla luce del post-strutturalismo. L'analisi di Gv 11 interpreta il racconto come un movimento che da un quadro iniziale di chiusura

¹⁵³ Cfr. E. ARENS, *Narrative Theologie*, in particolare p. 866: «Seit vor zwölf Jahren Harald Weinrich den Begriff der narrativen Theologie in die deutschsprachige Diskussion einföhrt ..., ist viel über den Zusammenhang von Theologie und Erzählen geschrieben und gestritten worden»; e F. RIVA, *Metodi d'esegesi strutturale*, in particolare p. 293: «A partire dal 1971 si assiste all'intensificarsi di tentativi tesi alla applicazione della metodologia strutturale nello studio dei testi biblici».

¹⁵⁴ Gli studiosi si sono applicati particolarmente al genere «racconto» e al genere «parabola». Per rendersene conto è sufficiente ricordare alcuni titoli. R. BARTHES, *La lutte avec l'ange*; L. MARIN, *Sémiotique de la Passion*; D. PATTE, *Semiology and Parables*; C.R. TANNEHILL, *The Disciples in Mark*; R. WÆLKENS, *L'analyse structurale des paraboles*.

¹⁵⁵ Cfr. G. LAFON, *Croire et vivre chez Jean XI, 17-27*.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 132: «D'une côté se trouvent: le frère, le futur, le savoir, la mort, l'énoncé; de l'autre: le moi de Marthe, le présent, le croire, la vie, l'énonciation».

¹⁵⁷ Cfr. *supra*, pp. 16 s. (Bultmann), 42 (Cadman).

¹⁵⁸ Cfr. A. PAUL, *La résurrection de Lazare*.

(antropologica, ovvero relativa ai personaggi, e domestica, ovvero relativa ai luoghi) sblocca la situazione portandola a un quadro finale di apertura, simmetrico e contrario al primo. Il movimento, da centripeto a centrifugo, svela così i ruoli nascosti dei personaggi e dei luoghi: «Divenuta di fatto mortale per la morte del fratello, la casa si rivela allora nella sua funzione reale: quella di una tomba vera in cui vivono tre veri morti. La vera tomba di Lazzaro, tomba sociale, è la casa» (p. 200); ma proprio la morte stessa di Lazzaro permette il passaggio al loro più vero destino di «trasformazione di un gruppo soffocato in una società sana» (p. 202). Questa lettura è discutibile per almeno due ragioni: l'interferenza non giustificata di conclusioni derivanti da un'analisi storica (diacronica!) non documentate,¹⁵⁹ e più ancora per il fatto che l'analisi formale, che dovrebbe essere il vero motore di una lettura strutturale, viene invece fatta seguire come 'prova' della struttura proposta. Ma l'interesse principale dell'articolo è diretto più che all'esempio di lettura offerto, a un ripensamento dei valori e limiti del metodo strutturale, per assegnargli all'interno della ricerca esegetica un posto e una funzione, che l'autore definisce «propedeutica: essa determinerà infatti la presa di coscienza dell'*enunciato* nella sua autonomia radicale» (p. 217).

Altre applicazioni del metodo strutturale sono lo studio di J.R. Jones¹⁶⁰ e quello di F. Genuyt.¹⁶¹ Il primo interpreta la morte, per quanto reale e dovuta a cause naturali e umane, in senso positivo: essa non è vittoriosa, ma serve anzi allo scopo di Dio, che è portare tutti i credenti all'unione con Dio in Gesù. Il secondo propone di «costruire un modello ipotetico [che] riveli le correlazioni stabilite dal racconto tra la *vita*, la *morte* e la *risurrezione* di Lazzaro, in modo tale che possano articolarsi nel *credere*» (p. 63). Oltre che per le conclusioni sul brano, che mostrano come i concetti di morte e di vita siano rifondati a partire da quello di risurrezione, che diviene termine medio e di collegamento, è interessante questo tentativo di subordinare la ricerca a un modello di analisi, che le impone la direzione.

¹⁵⁹ *Ibidem*, per esempio, p. 199: «La cellule humaine décrite d'abord recèle une empassse biologique et sociale totale. Deux soeurs avec un frère! Dans le système culturel du judaïsme contemporain ... les lois sur l'inceste étaient des plus sévères ... La situation est donc deux fois bloquée: aucune postérité n'est possible, la relation génitale entre les personnages réunis étant doublement interdite».

¹⁶⁰ Cfr. J.R. JONES, *Narrative Structures and Meaning*.

¹⁶¹ Cfr. F. GENUYT, *Ressusciter pour apprendre à vivre et à mourir*.

Ma il punto d'arrivo della riflessione sulla posizione e applicazione del metodo strutturale in campo esegetico, resta lo *Studio interdisciplinare sul cap. 11 del vangelo di Giovanni* condotto dal Séminaire de philosophie des sciences dell'Istituto Superiore di Filosofia dell'Università Cattolica di Lovanio.¹⁶² Lo scopo che si propose il seminario fu di offrire un contributo all'elaborazione di una metodologia dell'interdisciplinarietà. Esso si compone di dodici interventi che, attraverso l'applicazione di principi metodologici ora ben definiti (storico-critici, strutturali, semantici, semiotici, teologici, ...), tentano di chiarire il racconto della risurrezione di Lazzaro, scelto per la sua particolare disposizione a una interpretazione a più livelli. L'interdisciplinarietà e la complementarietà dei diversi approcci sono affidate a due studi di carattere epistemologico, di J.-F. Malherbe,¹⁶³ ad apertura e conclusione dei lavori: il primo ne definisce lo statuto, le condizioni ed il significato, il conclusivo ne raccoglie i frutti. Il confronto tra le diverse analisi proposte mostra chiaramente che, al di là dei differenti principi particolari a cui ciascuna di esse si richiama, il vero ostacolo all'interdisciplinarietà e alla fruttuosa convergenza di più metodi nell'analisi del testo, è proprio il solco che si produce tra il principio di analisi diacronica, che spiega il testo a partire dalla sua genesi e dal suo contesto, e quello dell'analisi sincronica, che resta all'interno del testo stesso, spiegandolo a partire dai suoi soli elementi. J.-F. Malherbe, in un terzo studio che occupa la posizione centrale della raccolta,¹⁶⁴ ritiene che i due approcci siano non solo compatibili ma anche articolabili, e, a condizione di non trasformare in affermazioni ontologiche i presupposti metodologici, ritiene di trovare il luogo di questa articolazione delle due prospettive in un «livello strutturale minimale»,¹⁶⁵ che contenga cioè una struttura rispondente a due esigenze:

- che la si possa ammettere come coscientemente elaborata dall'autore (ciò permetterà infatti ai diacronisti di vedervi una risorsa di linguaggio di cui disponeva l'autore per esprimersi);

¹⁶² Cfr. A.-L. DESCAMPS et al., *Genèse et structure d'un Texte du Nouveau Testament*.

¹⁶³ Cfr. J.-F. MALHERBE, *Approches disciplinaires et travail interdisciplinaire*, in A.-L. DESCAMPS et al., *Genèse et structure*, pp. 11-34, e, dello stesso autore, *Remarques sur la complémentarité des approches génétique et structurale d'un texte biblique*, *ibidem*, pp. 277-292.

¹⁶⁴ Cfr. J.-F. MALHERBE, *Genèse et/ou structure?*, qui pp. 157-158.

¹⁶⁵ *Ibidem*, pp. 157-158.

- che si tratti di una struttura sufficientemente formale, per la quale non sia necessario postulare un autore che l'abbia elaborata coscientemente (ciò consentirà infatti ai sincronisti di studiarlo per se stesso come sistema).

È da osservare che in questo modo si rende possibile la compatibilità dei due metodi, ma questa definizione teorica lascia ancora aperto il problema di una loro effettiva complementarietà, nel senso di un'articolazione delle varie conclusioni raggiunte in un unico o in sempre più profondi livelli di comprensione. Di questo mancano ancora esempi concreti di realizzazione, per i quali Malherbe indica solo la via.¹⁶⁶ La lettura di questo volume, che si distingue da tutti gli altri studi di analisi strutturale per l'estrema definizione dei principi metodologici e per l'estremo rigore nella loro applicazione, è stata una preziosa miniera di riflessioni e di indicazioni. Moltissimi sono i problemi sollevati esplicitamente o implicitamente, che non sempre trovano una definitiva risposta, come il problema della delimitazione del testo, dalla cui estensione dipendono interamente le conclusioni dell'analisi,¹⁶⁷ o anche, per citarne un altro dei numerosissimi, quello dei criteri di scelta tra le molteplici strutture possibili.¹⁶⁸ Di fronte a questi problemi, si deve almeno definire, per correttezza di procedimento, quale posizione si assume, prima di procedere a qualunque analisi.

III. SINTESI ORIENTATIVA

Cercando di leggere i dati offerti da questa panoramica, si possono trarre le seguenti conclusioni.

La linea di sviluppo intravista nel § I (I commentari) trova chiarimento nel § II (Le pubblicazioni periodiche e gli studi

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 160: «Reste la question de savoir si toutes ces données [dell'analisi sincronica (mitologica, psicanalitica, sociologica ecc.) e di quella diacronica] seront compatibles. Il est à prévoir que non. Il resterait alors à leur assigner un indice de plausibilité, à sacrifier les moins certaines aux plus plausibles et à tenter d'intégrer ces dernières dans une cohérence aussi vaste que possible».

¹⁶⁷ Cfr. C. SELIS, *Principes et méthode d'analyse structurale appliquée à Jean II*, in A.-L. DESCAMPS et al., *Genèse et structure*, pp. 110-111; e G. LAFON, *Propositions pour une lecture sémiotique*, qui p. 186 (§ 1: La délimitation de l'ensemble du texte).

¹⁶⁸ A ciò sottostà in definitiva il problema più radicale, se cioè sia la struttura a dare il significato o essa lo rivesta soltanto, e fino a che punto dunque sia in grado di esprimerlo. Altrimenti detto: fino a che punto la struttura è del testo o nel testo.

monografici): consolidati i risultati dell'analisi storico-letteraria, ma superati anche i primi tentativi di analisi strutturale, si pone il problema di una loro effettiva articolazione – e non pura giustapposizione –, che attende di passare da una risposta teorica a un'applicazione concreta. La riflessione metodologica è a questo punto inevitabile, anche se è ben superata la diffidenza «di ordine principalmente teologico»¹⁶⁹ dei diacronisti nei confronti dell'analisi sincronica, che dieci anni fa creava ancora un solco tra i due metodi. Resta naturalmente la difficoltà di adoperare un metodo e una terminologia ancora relativamente poco diffusa in ambito esegetico, come mostrano le analisi ispirate al metodo sincronico, in cui il più delle volte i principi restano impliciti o indefinibili.

Come si sia parallelamente modificato anche il tipo di interesse per un brano narrativo, e in particolare per un racconto di miracolo, come è il nostro, è forse rilevabile dal marcato interesse sviluppatosi negli anni Settanta per il rapporto evento/simbologia,¹⁷⁰ che costituiscono insieme la trama e l'ordito della narrazione; osserva infatti J.P. Martin: «Di solito si distingue e si ammette in Giovanni 'storia' e 'interpretazione', ma come siano collegate e dove inizi l'una e finisca l'altra è difficile da definire».¹⁷¹ Inoltre nessuno studio su questo capitolo del vangelo di Giovanni ha ancora tentato un'articolazione completa dei diversi significati di risurrezione mostrando come essi interagiscano nel brano. Questo punto sarà da recuperare e viene svolto più avanti, nel capitolo III.

IV. A CAVALLO DEL TERZO MILLENNIO (1990-2005)

L'anno 1990 ha segnato in molti campi una frontiera. I grandi cambiamenti che l'Europa ha vissuto e che ci hanno portato politicamente ed economicamente alla globalizzazione, si ripercuotono e si lasciano intravedere anche restringendo l'osservazione al microcosmo delle biblioteche e alla produzione esegetica neote-

¹⁶⁹ Cfr. A.-L. DESCAMPS et al., *Genèse et structure*, p. 286.

¹⁷⁰ Cfr. tra gli studi più importanti: E. JÜNGEL, *Verità metaforica*; H. WEINRICH, *Teologia narrativa*, pp. 77 s.; J.B. METZ, *Breve apologia del narrare*.

¹⁷¹ Cfr. J.P. MARTIN, *History and Eschatology in the Lazarus Narrative*, p. 333.

stamentaria. La rivoluzione tecnologico-informativa e multimediale con la conseguente ristrutturazione delle biblioteche e dei sistemi bibliografici, l'ingresso e il progressivo espandersi della rete Internet per le ricerche bibliografiche, per le pubblicazioni e per lo scambio di informazione hanno facilitato la produzione e la circolazione dei contributi di studio – esasperando per contro il lavoro di spoglio bibliografico. Se si considera la vasta gamma delle pubblicazioni che negli ultimi tre lustri si impegnano esclusivamente sulla pericope della risurrezione di Lazzaro ci si convince che l'esegesi è davvero una scienza infinita... Si toccano cifre, a quanto mi è dato vedere, che superano senza sforzo la cinquantina,¹⁷² stando solo alle pubblicazioni di maggior rilievo. Non solo dal punto di vista della quantità il 1990 segna una nuova fase, bensì anche dal punto di vista degli interessi, dei contenuti e della molteplicità degli approcci metodologici si nota da tale anno un approfondimento dei classici quesiti e un rinnovarsi di temi.

A fronte di questi dati cercherò non tanto di offrire una dettagliata rassegna bibliografica, quanto piuttosto di sottolineare gli aspetti innovativi che hanno dato nuovo impulso alla comprensione di questa pericope.

Se vogliamo considerare a parte qualche articolo dedicato a problemi puntuali, ad esempio filologici sul verbo ἐμβριμάω in Gv 11,33.38 (C.I.K. Story,¹⁷³ B. Lindars¹⁷⁴) o di critica delle fonti (D. Burkett,¹⁷⁵ G. van Belle¹⁷⁶) ovvero di tradizione del testo (C.V. Malzoni¹⁷⁷), l'ultima decade del secolo è il momento di massima vitalità per l'approccio narrativo, come danno ampio riscontro i numerosi titoli in tutte le lingue-base europee. In numerosissime pubblicazioni l'approccio narrativo viene semplicemente attuato (M. Orsatti¹⁷⁸), ma spesso lo si trova in questa fase anche metodologicamente tematizzato. L'Italia appare in questo movimento

¹⁷² Per una panoramica si rimanda alla Bibliografia del presente volume.

¹⁷³ C.I.K. STORY, *The Mental Attitude of Jesus at Bethany*.

¹⁷⁴ B. LINDARS, *Rebuking the Spirit*.

¹⁷⁵ D. BURKETT, *Two Accounts of Lazarus' Resurrection in John 11*. Mentre l'indagine sulle fonti del testo si rarefa in questi anni, Burkett se ne occupa intensamente, proponendo all'origine della storia di Lazzaro due racconti, che darebbero ragione di molte presunte incongruenze e ripetizioni del testo. Certo una tesi interessante, anche se isolata, se si riesce a dare consistenza reale a tante incongruenze.

¹⁷⁶ G. VAN BELLE, *The Signs Source in the Fourth Gospel*.

¹⁷⁷ C.V. MALZONI, *'Moi, je suis la résurrection'*.

¹⁷⁸ M. ORSATTI, *Giovanni*, commento divulgativo esegetico-spirituale improntato alla svolta narratologica.

profondamente coinvolta, addirittura all'avanguardia. Tra le pubblicazioni di maggior rilievo è interessante per la sua struttura innovativa l'opera di V. Mannucci, *Il vangelo narrante*.¹⁷⁹ Con-sapevole di una «virata»¹⁸⁰ negli studi di esegesi, e che il «*New Look* degli studi biblici porta il nome di 'Narratologia – Arte Nar-rativa – Esegesi narrativa'»,¹⁸¹ l'autore si impegna ad evidenziare le strutture narrative del testo rifiutando lo schema espositivo tipico del commentario versetto per versetto e preferendo un'esposizione tematica per blocchi (il fraintendimento, l'ironia, il simbolismo ecc.). Ne nasce un'opera che scoraggia la consultazione trasversale e non offre (direttamente) un commento al testo, ma chiede di essere letta integralmente per apprendere le tecniche compositive, strutturali e semantiche del vangelo, che costituiscono i capisaldi del quarto vangelo. Come opera di aggiornamento metodologico non offre nuove interpretazioni, né in particolare sulla pericope di Lazzaro, bensì strumenti per conoscere e padroneggiare l'ap-proccio narrativo.

Un tecnico della metodologia narratologica, W. Wuellner,¹⁸² si cimenta da maestro con la pericope forse più studiata del quarto vangelo. Il suo articolo rappresenta uno studio, di natura spiccatamente metodologica, sulla «retorica narrativa» applicata alla pericope di Lazzaro: attraverso l'esame della struttura argo-mentativa del testo l'autore risale alla sua intenzionalità. Molto interessante l'analisi delle tecniche retoriche (ripetizione, ironia, monologo ecc.), meno stimolante invece l'esito interpretativo della ricerca: il testo non sarebbe stato scritto per narrare la risurrezione di Lazzaro come uno dei vari segni operati da Gesù (Gv 20,30), ma per confermare il lettore nella fede in Gesù come Cristo e Figlio di Dio. Concordo su entrambe le affermazioni, non vedendo però il motivo di contrapporre l'una all'altra, dato che proprio questa è la funzione del segno!

Sulla stessa onda tecnico-analitica si trova M.W.G. Stibbe¹⁸³ che analizza attentamente le strutture narrative del racconto, quali «context, genre, form, plot, narrator and point of view, structure, characterization, themes, implicit commentary, and

¹⁷⁹ V. MANNUCCI, *Giovanni*.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 9.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² W. WUELLNER, *Putting Life back into the Lazarus' Story*.

¹⁸³ M.W.G. STIBBE, *A Tomb with a View*.

reader response»,¹⁸⁴ toccando a volte qualche punta sconcertante (il brano sarebbe una storia comica, cui il fraintendimento dei discepoli dona tocchi umoristici, posta a metà dell'opera come interludio comico alla seguente tragedia della passione! L'amore di Gesù sarebbe un motivo ricorrente del repertorio degli ingredienti comici). Tra i risultati della sua analisi è da notare utilmente come la struttura del racconto e la condensazione simbolica provino che esso è stato composto in vista di una fruizione ripetuta del testo (riletture); questa a sua volta fonda il messaggio di escatologia realizzata che raggiunge il lettore.¹⁸⁵

Quanto la storia della risurrezione di Lazzaro, sia per la sua eccezionale lunghezza sia per la singolarità di tradizione e contenuto, appaia ai lettori come una unità narrativa notevole capace di esercitare un forte influsso, è mostrato da vari studi che trattano la pericope per esteso in forma di articolo quando non anche di libro.

Tra i contributi più influenti di questo tipo, il libro più recente è di W.E. Sproston North.¹⁸⁶ La novità di questa ricerca consiste nell'accostare la prima lettera di Giovanni al quarto vangelo per rispondere alla domanda sulle tradizioni sottostanti il racconto della risurrezione di Lazzaro. I temi dell'amore, della preghiera e della vita farebbero parte di una tradizione della comunità giovannea, parimenti testimoniata dalla prima lettera di Giovanni, a cui l'autore attinge nel costruire il racconto di Lazzaro. Per quanto i richiami intertestuali e molte osservazioni singole risultino utili alla lettura, appare eccessivo pretendere di potersi calare con tanta certezza nella mente e nelle intenzioni dell'autore ricostruendo in dettaglio verso per verso le operazioni di taglio e sutura del testo.¹⁸⁷

Per O. Hofius la pericope, sapientemente costruita, è un esempio compiuto di «cristologia narrativa».¹⁸⁸ Leggendo con profondità di riflessione teologica il testo, l'autore individua la trama di riferimenti cristologici su Gesù sia nel contesto (dalla testimonianza del Battista, cfr. Gv 10,40; 1,28 alla profezia di Caifa cfr. Gv 11,50) che attraverso tutto il testo (temi dell'amore, della morte salvifica, dell'unione col Padre, della missione di

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 38.

¹⁸⁵ *Ibidem*, pp. 52 s.

¹⁸⁶ W.E. SPROSTON NORTH, *The Lazarus Story*.

¹⁸⁷ *Ibidem*, pp. 130-161.

¹⁸⁸ O. HOFIUS, *Die Auferweckung des Lazarus*, p. 19.

rivelazione, della fede, il punto di vista deologico della «Ich bin Wort»). La narrazione si estende equilibrata nella tensione tra il culmine teologico (vv. 23-27) e culmine narrativo (vv. 38b-44), avendo per oggetto non la risuscitazione da morte corporale di un uomo vissuto circa 2000 anni fa, bensì il risveglio dalla morte spirituale («auferweckt aus dem geistlichen Tod»¹⁸⁹). Come l'una e l'altra siano relazionate nel racconto come nella realtà di fede, non viene purtroppo considerato.

Ma già nel 1994 B. Byrne¹⁹⁰ aveva dedicato un intero libretto – la cui fortuna è mostrata dalla traduzione anche italiana – alla pericope di Lazzaro, di cui l'autore propone, stando al titolo originale, una lettura «contemporanea». La contemporaneità consiste, a mio avviso, sia nell'analisi sincronica attenta alle tecniche narrative sia soprattutto nella trattazione, chiara e senza mezzi termini, del problema della storicità del racconto. Il commento al testo è interessante e tra i più riusciti, per quanto, come si noterà leggendo la mia lettura, mi discosto da alcune interpretazioni, quali la presunta inferiorità di Maria nella fede,¹⁹¹ l'irritazione adirata di Gesù come fosse diretta contro la morte a cui stava andando incontro,¹⁹² o lo scopo del ritardo per operare «un prodigio molto più grande».¹⁹³ Sul problema della storicità il contributo è decisivo: fondando le conclusioni storiche su un'accurata analisi letteraria della composizione del testo, l'autore sostiene con lucidità che «un racconto originario (e attendibile) riguardante una guarigione è diventato la storia di una risurrezione da morte»¹⁹⁴ e che «le origini di questa tradizione rimangono oggetto di congettura ... Anche se dovessimo credere che

¹⁸⁹ *Ibidem*, pp. 32 s.

¹⁹⁰ B. BYRNE, *Lazzaro*.

¹⁹¹ *Ibidem*, pp. 63 s.: «Maria sembra semplicemente chiusa nel suo rammarico per la precedente assenza di Gesù e nel suo dolore ... La sua fede comunque non arriva a una speranza indefinita simile a quella della sorella ... L'evangelista intende probabilmente edificarci mediante il contrasto tra la fede delle due sorelle»; p. 74: «fin dall'inizio il suo [di Maria] cammino dal semplice cordoglio alla fede supera di poco il loro [dei Giudei presenti]; ella [Maria] crede sulla base del segno».

¹⁹² *Ibidem*, p. 66: «[Gesù] è dunque combattuto tra l'amore per il suo amico e la compassione per coloro che ne sono stati privati, da una parte, e quell'atteggiamento del ritrarsi di fronte alla morte che fa parte della natura umana, dall'altra. Il suo sdegno nasce dalla situazione insopportabile in cui si trova e dalla lotta contro il potere delle tenebre che ora lo attende».

¹⁹³ *Ibidem*, pp. 67, 91.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 92.

alle origini della tradizione vi fosse un atto di Gesù considerato fin dall'inizio come una risurrezione dai morti, non saremmo ancora arrivati a un'effettiva risurrezione. Infatti il resoconto ci introduce non tanto all'avvenimento in sé, quanto alle impressioni che che l'evento suscitò nei testimoni».¹⁹⁵ Su questo filo logico Byrne si spinge a conclusioni di portata anche più vasta: «Benché non possiamo escludere la possibilità che le tradizioni sulle risurrezioni dei morti operate da Gesù siano storicamente fondate, non possiamo nel contempo escludere la possibilità, anzi la probabilità, che tutte queste tradizioni, compresa quella della storia di Lazzaro, derivino dalla chiesa postpasquale».¹⁹⁶ La valutazione teologica di questi dati di critica storica è a questo punto illuminante: mentre l'apologia antiquata pretende l'autenticità del miracolo per fondare la divinità di Gesù, l'autore la contesta «in termini propriamente giovannei, ... perché essa tenta di formulare, partendo dal miracolo, qualcosa che l'evangelista non approva interamente ... I miracoli di Gesù producono la fede, ma non una fede a un livello necessario per 'vedere i segni' realmente. Nella storia del miracolo di Lazzaro coloro che rappresentano l'approccio apologetico sono i 'giudei'».¹⁹⁷

Sul problema della storicità del racconto del miracolo si erano analogamente espressi, tra gli altri, S.M. Fischbach,¹⁹⁸ propendendo per una più probabile non storicità degli avvenimenti narrati, come pure Y. Simoens.¹⁹⁹ Ciò mostra come, pur restando una pluralità di opinioni pro e contro, la credibilità storica della narrazione sia nel complesso notevolmente scemata. Parallelamente aumenta la consapevolezza del valore simbolico della narrazione e i tentativi di integrare il racconto in una dimensione teologica soddisfacente non solo per la teologia giovannea, bensì anche per la attuale comprensione della fede.²⁰⁰ In questa prospettiva

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 93.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 92.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 95.

¹⁹⁸ S.M. FISCHBACH, *Totenerweckungen*, pp. 302-304: «Aufgrund der hier vorliegenden Untersuchungen kann für keine weitere 'Totenerweckungserzählung' eine historische Reminiszenz verbucht werden. Die Erzählungen sind, zumal auf der jeweiligen vorevangeliaren Traditionsstufe, einem festen Erzählschema entsprechend geformt. Das schließt zwar grundsätzlich einen historischen Anhaltspunkt nicht aus, erschwert das Aufspüren eines solchen aber sehr» (p. 303).

¹⁹⁹ Y. SIMOENS, *Secondo Giovanni*, p. 457.

²⁰⁰ S.M. FISCHBACH, *Totenerweckungen*, p. 308: «Die Erweckung des Lazarus symbolisiert nun das im Glauben bereits gegenwärtige unvergängliche Leben».

dogmatica la risurrezione di Lazzaro rappresenta non il momento apologetico della difesa della realtà della risurrezione dai morti, bensì il momento rivelatore del principio della fede, ovvero la visione della gloria di Dio in Gesù, che apre alla vita eterna.

Un altro filone d'interesse intorno alla storia di Lazzaro è rappresentato da studi che estrapolano un tema della pericope per approfondirlo in tutta la sua ricchezza e le sue variazioni. Tra i temi del brano più rispondenti al sentire moderno spicca quello dell'amicizia. La prova più vistosa che l'amicizia, ovvero letteralmente «l'amore di Gesù» (Gv 11,3.5), sia un motivo portante nella strategia del racconto, viene data dalla pubblicazione di un giornalista, Garzonio,²⁰¹ che recepisce e sviluppa il tema, effettivamente relegato a margine in molti commenti teologici, mettendolo efficacemente in primo piano.

Schwankl²⁰² illustra il senso della parabola delle dodici ore (di luce) del giorno in Gv 11,9-10 alla luce del parallelismo con Gv 9,4-5 e della struttura globale del libro dei segni. I risultati contenuti²⁰³ della ricerca su questa sentenza definita un «camaleonte semantico»²⁰⁴ ricco di «incertezza»²⁰⁵ consentono tuttavia di applicare la metafora del camminare nel giorno – ovvero inciampare nella notte – sia all'operare di Gesù che alla sequela dei discepoli. Il tema del «giorno» è ancora al centro dello studio di L. Martignani.²⁰⁶ Muovendo dal presupposto che l'uso e la relativa frequenza del termine «giorno» nel vangelo di Giovanni rivestano, oltre al riferimento temporale, uno spessore teologico, l'autore conclude lo studio delle 31 ricorrenze affermando che «tutte, in modo più o meno diretto ed esplicito, sono collegate con la persona del Rivelatore ed esprimono, direttamente o indirettamente, la presenza del suo 'giorno'».²⁰⁷ All'interno di uno studio di proporzioni sostenute, la pericope di Lazzaro e le sue indicazioni temporali (Gv 11,6.17) ricevono ampia considerazione entro una trattazione competa della pericope. Ma le conclusioni su questo punto appaiono a mio avviso, troppo generalizzate: non

²⁰¹ M. GARZONIO, *Lazzaro*.

²⁰² O. SCHWANKL, *Licht und Finsternis*, in particolare pp. 235-250.

²⁰³ *Ibidem*, p. 248: «Die Auslegung unseres Spruches ergibt wenig Festes und Eindeutiges».

²⁰⁴ *Ibidem*: «semantisches Chamäleon».

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ L. MARTIGNANI, «Il mio giorno».

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 386.

vedo, per esempio, come «anche nel nostro brano l'annotazione temporale dei due giorni segnala il passaggio da una fede iniziale ad una fede più matura in Gesù»²⁰⁸ o come «un'indicazione temporale precisa se non addirittura semplicemente cronologica – come possono essere i quattro giorni trascorsi da Lazzaro nel sepolcro – assume un significato più profondo in riferimento alla persona e alla missione di Gesù».²⁰⁹

È invece la preghiera di Gesù a muovere la ricerca di W.E. Sproston North.²¹⁰ Essa sarebbe una «*crux interpretationis*»²¹¹ dato che è un ringraziamento senza richiesta: è dunque una preghiera o non lo è? Ovvero si deve intendere la richiesta come implicitamente intesa dal testo? L'autore individua Ps 118,21.26 all'origine della composizione di vv. 41 s. e vv. 22, e ritiene pertanto la preghiera di Gesù come risposta alla fiducia di Marta (Gv 11,22) che tutto viene concesso da Dio a chi lo prega. La petizione è una cooperazione testuale che il lettore può facilmente attuare, sollecitato da analoghe affermazioni neotestamentarie (Mt 7,7 e parr.) e giovannee (Gv 16,23; 1Gv 5,14 s.).

Un altro indirizzo di indagine è rappresentato dalla problematica del segno. Qui le pubblicazioni si fanno numerose. Ne segnalo solo alcune, che toccano i punti vitali del problema. D.A. Lee²¹² offre un piano commento esegetico al racconto della risurrezione di Lazzaro estendendo l'analisi fino a Gv 12,11 per evidenziare meglio la simbolicità dell'evento, che fa di Gesù non semplicemente un dispensatore di vita eterna, bensì qualcuno che dona la vita a prezzo della sua propria. Il contenuto simbolico viene individuato dall'autrice sotto altri due aspetti: la risurrezione di Lazzaro è anticipo (= 'simbolo') della risurrezione di Gesù; la fisicità della risuscitazione alla vita terrena è simbolo della resurrezione alla vita eterna. Su questi ultimi due punti il fondamento epistemologico dell'interpretazione simbolica resta tuttavia implicito. Nello stesso anno appare lo studio notevole e completo di C. Welck,²¹³ che evidenzia la struttura del segno di Gv 11,1-44 come «opera» nella quale più che in ogni altro

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 130.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 383.

²¹⁰ W.E. SPROSTON NORTH, *Jesus' Prayer in John 11*.

²¹¹ *Ibidem*, p. 166.

²¹² D.A. LEE, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*.

²¹³ C. WELCK, *Erzählte Zeichen*, in particolare pp. 208-235.

segno giovanneo si assiste a una concentrazione della dimensione cristologico-soteriologica: è Gesù a pronunciare la rivelazione più alta della sua vera identità, e sarà solo questo segno in grado di vincere le resistenze (i discepoli) e lo sconforto (le sorelle) dei membri della comunità. Mentre i beneficiari degli altri segni sono esterni, qui sono membri della comunità. Qui risalta lo studio, finemente condotto, della figura di Marta come esempio di fede inadeguata, ma in cammino, che funge da modello di identificazione per i membri della comunità giovannea.

Sulla scia della riflessione sul segno, ma ampliato a un interesse socio-retorico è il recentissimo studio di W.H. Salier.²¹⁴ L'autore analizza lo sfondo religioso-culturale del Mediterraneo del I secolo d.C. cui il racconto appartiene, per misurare l'impatto retorico realizzato dal racconto sui primi lettori. Ne emerge una sottolineatura della struttura simbolica del segno, che presenta, oltre ai tratti comuni agli altri segni giovannei, alcuni tratti peculiari quali l'abbondanza dei personaggi e l'abbandono del modello di 'segno-discorso' in successione. In particolare, lo sfondo delle religioni misteriche in contrasto con la credenza generale sull'impossibilità della risurrezione esalta l'unicità del messaggio della vita contenuto nel testo.

Infine è indicativo registrare, attraverso qualche esempio, come nei grandi commentari le novità di approccio segnalate finora trovino eco o matura realizzazione. La svolta narrativa trasforma e domina pressoché tutti gli approcci interpretativi. Nel ridondante commento di Simoens²¹⁵ è interessante vedere come l'analisi narrativa si fondi con correnti esegetiche tradizionali di diversa estrazione. Qui un raro, esplicito – se non eccessivo – interesse per il simbolico si sposa bene con il tradizionale studio delle occorrenze come indicatore di significati secondi, anche se non sempre convincenti,²¹⁶ per la costruzione di una rete semantico-

²¹⁴ W.H. SALIER, *The Rhetorical Impact of the Semeia in the Gospel of John*, pp. 120-141

²¹⁵ Y. SIMOENS, *Secondo Giovanni*.

²¹⁶ Cito un solo esempio tra i tanti, riferito a Gv 11,44: «L'espressione: 'Lasciatelo andarsene' [*sic!*], va forse intesa in senso letterale e a livello simbolico. ... Gesù sembra dire: 'Lasciatelo andare dove deve andare. Lasciatelo andare incontro al suo destino'» (*ibidem*, p. 477, corsivo nell'originale), fondando poco convincentemente questa conclusione sui passi Gv 8,21-22; 13,3.33.36; 11,8 in quanto contenenti lo stesso verbo. L'autentica fondazione ermeneutica di tale procedere si legge poco prima, in un'osservazione marginale: «La lettera rimanda sempre al di là di se stessa» (*ibidem*, p. 477). Analogamente *ibidem*, pp. 476, 451, 474.

simbolica supposta al testo, mentre l'analisi narrativa del testo – e in particolare la lettura procedurale che sviluppa il significato del testo passo passo col procedere del lettore dalla non comprensione alla comprensione del testo – rappresenta la punta di ricezione più moderna delle tecniche di analisi testuale. L'autore ritiene in particolare due punti non sufficientemente sondati dalla ricerca, a cui dedica maggiormente la sua attenzione: la delimitazione del testo e il significato del ritorno alla vita mortale di Lazzaro. In particolare riguardo a quest'ultimo Simoens sottolinea che Lazzaro non è né veramente morto, non essendo egli stato trasformato (1Cor 15,51-53) né passato attraverso il giudizio di Dio, né veramente risorto, tornando in vita solo per morire nuovamente (p. 457). Qui l'argomentazione di stampo dogmatico-dottrinale (il giudizio di Dio) si accompagna alla lettura canonica del testo (tema della trasformazione). Su questa linea l'autore, dopo aver citato esperienze attuali e casi di coma reversibile, conclude che «bisogna ... che ... la morte fisica di Lazzaro rispetti le condizioni di un ritorno alla vita ... Lazzaro ritorna in vita perché la condizione del suo organismo e del suo cervello lo permette ancora» (p. 458). Stando a questa asserzione di Simoens, Lazzaro non era dunque in putrefazione. Ma il dato del testo discorda profondamente da questa conclusione.

Anche il commentario piano e scorrevole di K. Wengst²¹⁷ mostra una particolare attenzione alla lettura procedurale, sviluppando gli impliciti del testo secondo l'ordine di lettura e corredandoli di informazione intertestuale. Ammirabile la chiarezza con cui pone il problema del rapporto tra un passaggio da una fede imperfetta a una fede perfetta e il segno della risurrezione: di che cosa è realmente 'segno' il miracolo di Lazzaro? «il racconto della risurrezione non è un segno della vita presente nella fede. E come potrebbe esserlo? ... In questa completa passività Lazzaro non può essere segno di una vita eterna nella fede».²¹⁸ Conseguentemente l'autore intende il racconto come segno della risurrezione escatologica.

C.S. Keener²¹⁹ è un esempio, si vorrebbe dire perfetto, della nuova evoluzione dei commentari scientifici, impegnati a presentare un'informazione esaustiva, accurata e compatta su un orizzonte

²¹⁷ K. WENGST, *Il Vangelo di Giovanni*.

²¹⁸ K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, II, p. 27.

²¹⁹ C.S. KEENER, *The Gospel of John*, II, pp. 835-850.

veramente ampio che spazia dalle fonti antiche utili alla lettura del Nuovo Testamento alle interpretazioni di esegeti moderni. Testi letterari latini, greci, giudaici, papiri e iscrizioni concorrono insieme a creare la base argomentativa che ora sostiene la spiegazione del testo, ora dirime le discussioni esegetiche, ora illustra il punto di vista del commentatore. Il commentario si propone qui come reale strumento di ausilio all'interpretazione: esso non fornisce al lettore *una* interpretazione, bensì articola tutto il sapere necessario per accoglierla o costruirla una propria.

La presenza nella pericope di Lazzaro di due figure femminili di rilievo del quarto vangelo, le sorelle Marta e Maria, pone le basi per una prevedibile, approfondita e rinnovata riflessione femminista su questo brano. Spaziando dal vangelo di Luca a quello di Giovanni scopo dello studio di A. Reinhartz²²⁰ è di 'far risorgere' Maria e Marta dal racconto e dai commentari in cui sono sepolte²²¹ come personaggi letterari, e restituire loro vita e realtà come donne giudeo-cristiane. In discussione con B. Witherington III, R.E. Brown e E. Schüssler Fiorenza approda alla conclusione che le due donne, figure reali e autonome di donne giudaiche, rappresentano un modello per le donne della comunità giovannea. Come studiosa ebrea si oppone infine all'uso apologetico delle scritture cristiane per «dimostrare la superiorità del Cristianesimo sul Giudaismo in merito al ruolo assegnato alle donne».²²²

I due contributi di S. van Tilborg²²³ e di R. Bieringer²²⁴ si articolano come proposta interpretativa e risposta. La proposta di Tilborg, preceduta da una breve introduzione alla metodologia di analisi dei caratteri, consiste nell'individuare nei racconti incentrati su figure femminili in Giovanni una specie di «gender-bending», ovvero «una intenzionale commistione di tratti maschili e femminili che evoca nel lettore una confusione riguardo al genere».²²⁵ La risposta di Bieringer constata negativamente e convincentemente che non si riscontra sufficiente evidenza di tale intenzione nei testi del quarto vangelo.²²⁶ Restano però valide molte osservazioni sui personaggi.

²²⁰ A. REINHARTZ, *From Narrative to History*.

²²¹ *Ibidem*, pp. 197, 199.

²²² *Ibidem*, p. 223.

²²³ S. VAN TILBORG, *The Women in John*.

²²⁴ R. BIERINGER, *The Johannine Women*.

²²⁵ S. VAN TILBORG, *The Women in John*, pp. 201, 210.

²²⁶ R. BIERINGER, *The Johannine Women*, p. 219.

Come si è intravisto nei brevi esempi di esegesi femminista, lo studio dei caratteri apre una pista nuova nell'ultimo decennio. Del 1994 sono i contributi di R. Vignolo²²⁷ e quello di F. Moloney.²²⁸ Quest'ultimo, posto a metà tra lo studio dei personaggi (Marta e Maria) e uno studio di narratologia, riconsidera l'atteggiamento di fede delle due sorelle, attribuendo a Maria, con argomenti non sempre convincenti, la forma di fede compiuta della comunità giovannea, contrariamente alla critica comune che vede in Marta la figura dominante: «The reader is now aware that Mary is the character in the story reflecting genuine Johannine faith, while Martha has fallen short of such faith».²²⁹ A distanza di circa dieci anni l'autore riesamina il brano di Giovanni 11 approfondendo le reazioni di fede dei personaggi: «nessuno» commenta l'autore «approda a una appropriata espressione di fede in Gesù», così che in realtà «tutti si sbagliano».²³⁰ Tutti i personaggi concorrono però ad aiutare il lettore a trovare la sua via verso la fede in Gesù.²³¹

Anche nello studio di I.R. Kitzberger²³² si intrecciano due interessi diversi: quello femminista per lo studio dei personaggi (Maria e Marta) e quello metodologico per l'analisi narrativa. Ne risulta una visione nuova che vede nella «interfiguralità» («interfigurality»²³³), ovvero interdipendenza, dei caratteri la vitalità dei soggetti femminili del quarto vangelo e la *chance* del lettore di immedesimarvisi con profitto: mentre il personaggio femminile non svolge un ruolo continuativo nel racconto (come i discepoli, i giudei, o Gesù) ma scompare subito dalla scena, le figure femminili sono in grado di svilupparsi una in relazione all'altra e nei confronti degli altri personaggi (Marta rispetto alla Samaritana, Maria rispetto a Marta, ma anche rispetto a Maria di Magdala), creando nel lettore una visione aperta, creativa, del carattere e suscitandone una immedesimazione personalizzata.

D.R. Beck²³⁴ intraprende uno studio dei personaggi «anonimi» (p. 96). Tra essi Lazzaro non si presta, per la sua passività, ad

²²⁷ R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo*.

²²⁸ F.J. MOLONEY, *The Faith of Martha and Mary*.

²²⁹ *Ibidem*, p. 483.

²³⁰ F.J. MOLONEY, *Can Everyone be Wrong?*, p. 505.

²³¹ *Ibidem*, p. 525.

²³² I.R. KITZBERGER, *Mary of Bethany and Mary of Magdala*.

²³³ *Ibidem*, pp. 566, 586.

²³⁴ D.R. BECK, *The Discipleship Paradigm*, pp. 96-101.

essere modello per il lettore, mentre Marta e Maria si bilanciano. Neanche Marta, contrariamente al giudizio tradizionale della critica, impersona un modello di fede compiuta, e malgrado la sua compiuta professione di fede, osserva giustamente l'autore, il suo atteggiamento presso la tomba (v. 39) tradisce una fede incompiuta.

Tra gli studi di personaggi, un ultimo cenno va al contributo originale di L. Eslinger,²³⁵ che, nel quadro dell'analisi psicologico-mitologica e sullo sfondo della teoria dell'evoluzione, mette in parallelo i capitoli 11 e 12 del vangelo di Giovanni per evidenziare le figure di Giuda e Caifa come antagonisti di Gesù. Il piano di opposizione evidenzia il contrasto dell'azione dispensatrice di vita di Gesù nella risurrezione di Lazzaro.

Il legame tra il vangelo di Giovanni e le riletture gnostiche è argomento dell'esegesi classica dello scorso secolo, che ritiene Giovanni strettamente imparentato con lo gnosticismo.²³⁶ Nuovi contributi in questo ambito aiutano a sondare i testi copti alla ricerca delle loro fonti ispiratrici. Solitamente si tratta di studi dedicati ai testi copti. Segnalo qui un lavoro, di un'autrice italiana, G. Iacopino,²³⁷ che indaga il rapporto tra Giovanni e la Gnosi orientando però l'attenzione al vangelo di Giovanni. Rispetto alla pericope di Lazzaro sono i testi valentiniani a dare il contributo maggiore. Essi riprendono e sviluppano il nesso giovanneo di vita-fede (Gv 11,25 s.) mediandolo attraverso il concetto di conoscenza (Gv 17,3): l'eletto gnostico, colui che è «immortale», è colui che conosce la verità. La gnosi, principio di vita eterna, diventa ora fondamento della necessità della risurrezione (così *Lettera a Rheginus*²³⁸) ora, quando viene a identificarsi con la risurrezione stessa, diviene argomento per negare la risurrezione della carne (così *Testimonium Veritatis*²³⁹). Questi sviluppi del pensiero gnostico sono illuminanti per evidenziare connessioni già presenti, ma meno sviluppate, nella teologia giovannea, quali nel nostro caso il nesso tra fede, conoscenza e vita eterna e risurrezione.

Al di là delle correnti di studio fin qui menzionate, si incontrano sporadici contributi *sui generis*, che testimoniano il potere

²³⁵ L. ESLINGER, *Judas Game*.

²³⁶ Cfr. E. HAENCHEN, *Das Johannesevangelium*, p. 407.

²³⁷ G. IACOPINO, *Il Vangelo di Giovanni nei testi gnostici copti*.

²³⁸ *Ibidem*, p. 43.

²³⁹ *Ibidem*, p. 125.

di sollecitazione alla lettura ad ampio raggio esercitato da questa pericope. Tra essi vorrei ricordare il curioso commentario filosofico-teologico di G. Kail.²⁴⁰ Con un parallelo socratico, l'autore individua come centro del messaggio l'affermazione che la morte non è un male, ma è salvezza. Se essa dunque non è da temere, il ritardo di Gesù non appare cinico, ma adeguato alla situazione. Rimane all'autore da spiegare perché Gesù si rechi a Betania e operi una (inutile o dannosa?) risuscitazione. Le ulteriori riflessioni metafisiche valgono a mostrare come il pensiero della risurrezione rappresenti una necessità logica (p. 195).

Segnalo anche il breve contributo di C. Hoegen-Rohls²⁴¹ per la prospettiva postpasquale da cui viene esaminata la pericope. L'autrice mette in luce con evidenza e stringatezza come la professione di fede di Marta, culminante con la predicazione di «colui che deve venire nel mondo», al pari delle professioni al termine dei discorsi d'addio in Gv 16,28 s., implichi una fede postpasquale, la cui premessa è l'avvenuto ritorno del Figlio al Padre. L'unità completa del Figlio col Padre, da cui scaturisce la possibilità di mostrare al mondo la sua gloria, è una dimensione ricorrente nel racconto che attraversa dall'inizio alla fine le parole di Gesù (11,4), le attese di Marta (11,22.40) e la preghiera del figlio al Padre (11,42). La confessione di Marta è la risposta completa in visione postpasquale all'autopredicazione di Gesù (Gv 11,25 s.).

Infine anche l'interesse per la storia della recezione del testo, tra i vari approcci il meno cospicuo, si è tuttavia accentuato dagli anni 1990. Per i personaggi biblici, e qui in particolare per la figura di Lazzaro, ricordo il *Dizionario della Bibbia e dei Vangeli. Nella storia, letteratura, arte e musica*, 2 voll., Milano 2000, I: *I personaggi biblici*; II: *I personaggi dei Vangeli*, che dedica a Lazzaro una sezione breve ma ben rappresentativa.²⁴²

Da questa scorsa sui principali contributi esegetici degli ultimi anni intorno alla pericope di Lazzaro mi sembra di poter individuare le seguenti linee di ricerca. Nella stragrande maggioranza delle pubblicazioni recenti si nota una decisiva predominanza delle analisi narratologiche, vuoi come impostazione di fondo, vuoi di

²⁴⁰ G. KEIL, *Das Johannesevangelium*, pp. 175-196.

²⁴¹ C. HOEGEN-ROHLS, *Der nachösterliche Johannes*, pp. 262-267.

²⁴² Cfr. *Dizionario della Bibbia e dei Vangeli*, I, pp. 216-219 (ed. orig. *Lexikon der biblischen Personen*).

taglio metodologico, vuoi di semplice applicazione. Si registra, nelle dovute proporzioni, una crescita notevole degli studi femministi. Una novità è data da uno spostamento di interesse per i personaggi e, all'interno di questo, un ribilanciamento delle figure delle due sorelle: non si incontrano più interpretazioni che fanno di Marta la campionessa della fede della comunità giovannea, mentre il gesto di proscinesi di Maria viene interpretato sempre più spesso come atto di devozione e non più di sconforto. Inoltre non prevalgono più come temi-guida di comprensione del brano concetti teologici quali la gloria, la rivelazione o la confessione cristologia, bensì emergono come tema di riflessione argomenti più vicini alla quotidianità: il vincolo dell'amicizia, la preghiera. Ma la novità più grande consiste senz'altro nella riflessione sulla storicità dell'evento risurrezione: mentre da un lato crescono i dubbi sui titoli di autenticità del soggetto narrato come fatto storico, dall'altro si apre di più la comprensione del messaggio del testo. Infine, l'approfondimento della comprensione della pericope non segue solo la via dei lavori di più ampio respiro, bensì – lo si nota con piacere – vari articoli di minor estensione, impegnati a risolvere un solo problema filologico o storico o di traduzione, mostrano come l'accanimento esegetico ha tanto la sua ragion d'essere quanto il suo inestimabile progresso.

V. RIEPILOGO E PROSPETTIVE DI LETTURA

Alla luce di quanto fin qui esposto emergono a mio avviso tre importanti osservazioni conclusive.

La prima è di ordine tematico. Vari temi appaiono particolarmente vitali per la comprensione del testo. Anzitutto il rapporto tra la risurrezione e la vita (eterna), ovvero la dimensione escatologica e quella realizzata (nella fede): addita il brano al lettore la risurrezione finale dei corpi oppure la realtà presente della vita eterna? E come si articolano le due dimensioni? Un altro punto vitalmente problematico è l'affermazione 'io-sono' di v. 25 che sembra incarnare un concetto, la risurrezione e la vita, in una persona – con evidenti difficoltà di comprensione. A livello compositivo-strutturale irrita la struttura del ritardo, che nella sua consapevole determinazione appare incomprensibile. Infine inquieta la problematica legata al segno, l'ultimo di una

catena non definitivamente tracciata di segni: dove culmina questa catena, e quanti anelli contiene? È questo l'ultimo segno, e, se lo è, che valore ha l'esser l'ultimo di una catena? E, come segno, a cosa rinvia? Tutte queste domande sollecitano la lettura chiedendo chiarezza e risposte.

Ma tra i vari temi che si rincorrono inesauriti nella bibliografia, quasi che nessuna delle soluzioni proposte sembri poter esaurire la tensione del problema, si staglia soprattutto la questione della storicità dell'evento narrato: è risuscitato Lazzaro o no? Dire di sì è una responsabilità storico-scientifica pesante, dire di no pone il problema teologico della fondazione storica della nostra fede: se Lazzaro, la cui vita – ora sappiamo – è fondata nella risurrezione di/‘che è’ Gesù, allora il problema è solo rimandato alla risurrezione di Gesù stesso. Qui la tensione tra la veridicità storica (o meno) dei racconti evangelici e la nostra fede tocca il suo punto estremo, vitale delicato e fundamentalmente aperto: quale fondazione sul Gesù storico richiede il Cristo della fede che vive in noi credenti? Tacere su questo non sembra onesto, comunque il problema della storicità venga affrontato o risolto. Ad esso deve dedicarsi dunque un capitolo di questo studio.

Una seconda osservazione riguarda i percorsi metodologici: oggi più che mai si riscontra un'apertura verso lo studio della narratività, ovvero verso la riscoperta della lettura del testo. ‘Lettura’, già nella scelta della parola, sembra opporsi a ‘spiegazione’, ‘studio’, ‘commento’, quasi che il coinvolgimento del lettore sottragga scientificità al processo della lettura e appaia d'altro canto più orientato a soddisfare bisogni o interessi del lettore. Confortata dalle ricerche teoriche di semiotica testuale da me già svolte,²⁴³ che accreditano la lettura come un processo affidabile, intersoggettivamente controllabile e in questo senso pienamente ‘scientifico’, sento di potermi inserire serenamente e responsabilmente nella corrente delle ‘letture’, senza tema di appannare me e i miei eventuali lettori con sovrastrutture concettuali e interessi esterni al testo – o meglio: fiduciosa che proprio la lettura personale e reciproca mi tutelerà da tali pericoli!

Un terzo punto riguarda la dimensione olistica ovvero il senso globale del testo – tra tutti i temi il meno trattato. La lettura è un processo, ma non una stratificazione del testo. E la lettura si

²⁴³ Cfr. S. PELLEGRINI, *Elija, Wegbereiter des Gottessohnes*.

compie con un gesto di sintesi significativa: che cosa significa per noi questo racconto? Che cosa vuole il testo da noi? Perché, in ultima analisi, lo leggiamo? Dobbiamo credere a un miracolo, alla resurrezione escatologica o nella persona di Gesù? O dobbiamo, da un racconto così lungo e complesso, prendere solamente atto del fatto che, almeno per Giovanni, Gesù ci ha dato la vita (e il pegno della resurrezione) a prezzo della sua morte in croce? O il racconto significa semplicemente vivere e morire come Lazzaro, da amici di Gesù – e al resto ci pensi lui? O devono, gli esegeti, limitarsi ai commenti storici, critici, letterari, estetici, agli studi di tema, di personaggi, di metodologia – o c'è da dire qualcosa sul senso complessivo del brano? Ecco che su questo non ci sono molte indicazioni nella bibliografia. Eppure sulla pericope della risurrezione di Lazzaro è stato scritto quasi tutto quello che se ne può sapere, studiare, ipotizzare, riflettere, ricercare, inventare. Tentare di scrivere di più, di meglio, o di organizzare il tutto in una sorta di sapere enciclopedico a formato interattivo, sarebbe un gesto impossibile di inutile orgoglio. Una sola cosa nessun altro testo, nessuno studio e nessuna informazione può sostituire o esaurire: la propria lettura. Questa è la cosa che desidero tentare e proporre ai lettori interessati: rientrare nel testo e lasciarsi trasportare da esso secondo le sue indicazioni e il suo metro, non più preoccupati di seguire un metodo, un problema o un percorso – liberi nell'ascoltare, solleciti nel rispondere.

La teologia, nel vangelo, è racconto. La teologia, nei credenti, è lettura.

Lettura semiotica del testo

I. IL TESTO

Gv 11,1-46 non presenta particolari difficoltà dal punto di vista della trasmissione del testo. Il testimone più antico che tramanda questa pericope è il P⁶⁶ (Papyrus Bodmer II), datato intorno al 200 d.C.¹ e conservato nella biblioteca Bodmer di Cologny in Svizzera; esso contiene il testo per intero, per quanto con lacune, dovute al cattivo stato di conservazione del papiro. Tra i numerosi altri testimoni antichi che documentano il brano in esame sono particolarmente utili per la *critica textus*, tra i papiri, il P⁶ (IV secolo d.C., Strasburgo in Francia) che conserva della pericope i versetti 1-8; il P⁴⁵ (III secolo d.C., Dublino e Vienna) che conserva i versetti 1-10.18-36.42-44; il P⁵⁹ (VII secolo d.C., New York) che conserva gli ultimi quattro versetti; e soprattutto il P⁷⁵ (III secolo d.C., Cologny in Svizzera) che conserva la pericope per intero.

All'esame di critica testuale il testo del racconto della risurrezione di Lazzaro non solleva particolari problemi.² Il confronto tra i cinque maggiori editori critici moderni del Nuovo Testamento³ li

¹ Questa la datazione più accreditata (cfr. B.M. METZGER, *The Text of the New Testament*, p. 40). Diversamente giudica Herbert Hunger, un'autorità in materia papirologica, che lo data tra il 100 e il 150 d.C.: cfr. H. HUNGER, *Zur Datierung des Papyrus Bodmer II*.

² La discussione delle varianti rilevanti per la ricostruzione del testo è stata esaurientemente condotta da B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, pp. 233-235.

³ Le edizioni confrontate sono le principali edizioni critiche moderne: C. VON TISCHENDORF, *Novum Testamentum Graece*; H.F. VON SODEN, *Die Schriften des Neuen Testaments*; A. MERK, *Novum Testamentum*; K. ALAND et al., *The Greek New Testament*; E. NESTLE - K. ALAND, *Novum Testamentum Graece*.

trova per lo più concordi nella scelta delle varianti. A parte qualche diversità nella punteggiatura, che è lasciata di necessità anche al gusto dell'editore non essendo interamente definita da papiri e codici, le differenze riscontrate in queste edizioni, quali l'alternanza nell'ortografia dei nomi propri⁴ e nelle forme grammaticali verbali,⁵ sono irrilevanti e facilmente spiegabili con la preferenza di un editore per un determinato gruppo di testimoni.⁶

Questa discreta uniformità del testo da parte degli editori è motivata dalla relativa semplicità di scelta, nella maggior parte dei casi, tra le varie lezioni presentate dai codici: sono infatti quasi sempre selezionabili sulla base della sola prova esterna e spesso si riconoscono omissioni, inserzioni, inversioni dovute a sviste o ampliamenti del copista.

Di esse basti una descrizione sommaria:

- v. 1 Ἦν δέ τις ἐκεῖ ἄσθενών: inserzione del P⁶ influenzata dall'ἐκεῖ di fine versetto precedente (*homoioteleuton*).
- v. 2 αὐτῇ ἡ: testimoniato da P⁴⁵ (pc) e sy^{s-p} sa ac² bo, è esigua tradizione 'occidentale', forse intesa a sottolineare la figura di Maria.

⁴ Sui nomi propri si vedano i seguenti versi: v. 20: Μαρία (von Tischendorf e von Soden)/ Μαριάμ, il v. 28: Μαριάν (von Soden)/ Μαριάμ e il v. 8: Παββεῖ (von Tischendorf)/ ραββί. In tutti i casi la scelta si spiega come una preferenza, fin dove possibile, dell'editore per le lezioni del codice **K** da lui scoperto: il von Tischendorf sceglie per tutte le 8 volte del vangelo di Giovanni la lezione Παββεῖ seguendo sempre codice **K** insieme ai migliori codici del testo 'neutrale' e 'occidentale', mentre per l'alternanza Μαρία/Μαριάμ/Μαριάν, per la quale non è altrettanto individuabile una chiara distribuzione dei codici (su 14 volte in tutto il vangelo il codice **K** dà 4 volte la desinenza in -α, 4 volte in -ν, 6 volte in -μ), sceglie di preferenza la lezione di **K** quando in accordo con la più parte degli altri testimoni del testo 'neutrale'.

⁵ Le variazioni di forme grammaticali (cfr. i vv. 12. 37: εἶπον [von Tischendorf e von Soden]/ εἶπαν; v. 38: ἐμβριμούμενος [von Tischendorf]/ ἐμβριμώμενος) e ortografiche (cfr. v. 16: συνμαθηταῖς [von Tischendorf]/ συμμαθηταῖς) sono altrettanto attestate dal **K** (ma più raramente dagli altri testimoni 'neutrali') e ugualmente accettate dal von Tischendorf come spesso anche dal von Soden. Altri esempi tratti dall'edizione di von Tischendorf possono essere al v. 1 l'inserzione del τῆς, con **K** D, che è però preferibile omettere in quanto è un ampliamento, e inoltre è raro in Giovanni un solo articolo davanti a due nomi propri (cfr. B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*), e al v. 12 l'inversione αὐτῶ οἱ μαθηταί seguendo **K** D K al, di contro a una ben più nutrita testimonianza di 'neutrali' (P^{66.75} B C* 33. 1241 al) che è pertanto preferibile seguire.

⁶ La dichiarata simpatia del von Tischendorf per il codice sinaitico da lui scoperto è riscontrabile dunque anche in questi soli 44 versetti e spiega molte sue scelte, che influenzarono in parte anche il von Soden. Tuttavia in qualche caso, in cui egli da solo si discosta dalla lezione del codice **K** pur appoggiato da altri buoni testimoni, si dovrà pensare all'utilizzo di criteri interni quali la *lectio brevior* e la migliore armonia con il contesto. Ciò si verifica in tre casi, tutti e tre di omissioni, ai vv. 17 (ἡδη) per *lectio brevior*; 29 (δέ) per miglior armonia con il contesto; 30 (ἔτι) per *lectio brevior*.

- v. 3 ἐφίλεις:⁷ svista del copista, presente solo in L 983 arm. È da eliminare per la regola della maggiore armonia col contesto.
- v. 7 εἴτα (per ἐπειτα) in P⁶⁶ D 435 pc: probabile errore del copista (dalla prova esterna) per quanto le due particelle – di uso non frequentissimo nel Nuovo Testamento (in Giovanni soltanto qui) – siano spesso interscambiabili. L'espressione con ἐπειτα è comune e ricorrente anche al di fuori del greco biblico.⁸
- v. 7 τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ: integrazione dei codici A D K Γ Δ f¹³ l 844. al lat sy co, che ricalca l'espressione più ricorrente. Vale senz'altro la *lectio brevior*.
- v. 7 πάλιν:⁹ omesso dalle versioni sy^s ac² e da Ta, probabilmente per svista o per esigenze di stile, essendo esso troppo vicino al πάλιν del v. 8, il quale è meno eliminabile poiché consueto pleonismo.¹⁰
- v. 11 ἵνα τοῦ ἐξυπνίσαι:¹¹ solo dei codici D e Γ. È costruzione grammaticalmente scorretta e comunque assente in Giovanni e nel Nuovo Testamento.
- v. 14 Λάζαρος ὁ φίλος ἡμῶν: presente nel codice D e nei derivati p Ta Ef, è ripetizione erronea dal v. 11 (*homioiarcton*).
- v. 19 Ἱεροσολύμων (per Ἰουδαίων): variante presente solo nel codice D, è evidente svista del copista, confusosi con Ἱεροσολύμων (plurale del nome di città e non della popolazione) della riga precedente. Inoltre il nome di popolo (Ἱεροσολυμίτης, due volte in tutto nel Nuovo Testamento) è usato una sola volta in Giovanni (7,25), che preferisce nettamente il più generico Ἰουδαῖοι (71 volte di contro alle 5 di Mt e Lc e alle 6 di Mc) pur ambientando a Gerusalemme molti più episodi di quanto non facciano i sinottici.¹²
- v. 26 εἰς ἐμέ: è omesso solo dal codice W. È un'evidente svista del copista, forse confuso dalla stessa formulazione nella riga precedente.
- v. 27 τοῦ θεοῦ τοῦ ζώντος:¹³ l'aggiunta è presente solo in Taⁱ 579. 71 ff syⁱ. È probabile eco anticotestamentaria: cfr. Sal 41(42),2; Os 1,10 (2,1); 4,15; Is 37,4. 17; Dn 4,19; 5,23. 23; 6,20 (21); 14,5. 6. 24. 25; 2Mac 7,33; 15,4; 3Mac 6,28; 4Mac 7,19; 16,25; ecc.
- v. 28 σιωπῇ (per λάθρα): solo nel D e nei derivati Ta^{f,i} lat sy^s e nelle versioni arm geo. Preciserrebbe la modalità di questo scambio di

⁷ Segnalato da A. MERK, *Novum Testamentum*.

⁸ Cfr. BDR, p. 414, § 484. Tra gli esempi lì citati cfr. ἐπειτα μετὰ ταῦτα in PLAT., *Euthyphr.* 2d.

⁹ Si veda *supra*, nota 7.

¹⁰ Cfr. BDR, p. 414, § 484.

¹¹ Si veda *supra*, nota 7.

¹² Tale preferenza, insieme all'atteggiamento ostile che i Giudei del vangelo di Giovanni dimostrano nei confronti di Gesù, si inquadra bene nello spirito di opposizione tra le due comunità che influì anche sulle vicende compositive del quarto vangelo dopo il 70 d.C.

¹³ Si veda *supra*, nota 7.

parole intercorso esclusivamente tra le due sorelle. Potrebbe essere tradotto con «sotto voce», rispetto a «in disparte» di λάθρα.

- v. 41 τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανόν: ampliamento di K 892^s. (t 2211^c) 579. *al* (b π) sy^{s.hmg} armonizzante con 17,1 secondo la stessa espressione più ricorrente nei sinottici (Mt 14,19; Mc 6,41; 7,34; Lc 9,16; 18,13).

Ulteriori esempi si possono facilmente trovare lungo tutto il brano.

Altri casi sono invece più interessanti o perché dubbi e incidenti sul senso del passo, o perché certi ma capaci di rivelare uno stadio problematico nella recezione del testo. Del primo gruppo (lezioni dubbie, eventualmente incidenti sul senso del passo) vengono qui analizzati i vv. 17. 19. 22. 31. 32. 42:

- v. 17 τέσσαρας ἡδὴ ἡμέρας: questa la lezione accettata da tutti eccetto von Tischendorf, che legge τέσσαρας ἡμέρας interpretando il «già» come un chiarimento scribale e preferendo quindi la *lectio brevior*, seguendo alcuni testimoni importanti. Ma tra le quattro varianti testuali:

- τέσσαρας ἡδὴ ἡμέρας, testimoniata da P⁷⁵ BC* Θ f¹³ pc vg^{ms},
- τέσσαρας ἡμέρας ἡδὴ, testimoniata da K A^c C² L W Ψ 0250 f¹ 33 M,
- ἡδὴ τέσσαρας ἡμέρας, testimoniata da P⁶⁶ (1 p vg^{ms}) got,
- τέσσαρας ἡμέρας, testimoniata da A^{*vid} D e sy^p sa bo ac arm aet geo,

quella scelta per il testo è la meglio testimoniata (prova esterna) ed è inoltre quella che meglio spiega il sorgere delle altre (criterio interno): i copisti infatti o non trovarono soddisfacente separare τέσσαρας da ἡμέρας con ἡδὴ – che spostarono pertanto prima o dopo –, o in pochi casi omisero la parola per errore di trascrizione, sia nel caso che il «quattro» fosse scritto a parola sia che fosse espresso col numerale: Δ.¹⁴

Si può notare che l'omissione di ἡδὴ, evitando di insistere sui quattro giorni di ritardo di Gesù, rende meno ragione al contesto, senza però alterarne di molto il significato.

- v. 19 πρὸς τὴν Μάρθαν καὶ Μαριάμ / πρὸς τὰς περὶ Μάρθαν καὶ Μαριάμ: la seconda lezione è preferita da von Tischendorf, von Soden e Merk, mentre le edizioni più recenti del Aland-Metzger e Nestle-Aland preferiscono la prima. La prima lezione, che è sostenuta da una larga e antica testimonianza (P^{66,75vid} K B C* L W X 33. 579. 1241 *al* latt), rende anche

¹⁴ Cfr. B.M. METZGER, *The Text of the New Testament*, al versetto commentato.

meglio conto del sorgere dell'altra. L'uso di un solo articolo determinativo prima di due nomi è inusitato; ci si sarebbe aspettati o che ricomparisse prima di Μαρίαμ o che fosse omesso davanti a Μάρθαν (come nel codice D e altri manoscritti greci che sottostanno a parecchie versioni antiche).

La seconda lezione, sostenuta da vari testimoni (P^{45vid} AC³KΔΘΠΨ 0250 *f*^{1.13} M sy^h al), legge τὰς περὶ Μάρθαν καὶ Μαρίαμ, una costruzione greca classica estranea a Giovanni, che significa «Marta e Maria e la loro casa [servi e/o domestici]». Questa lezione può essere stata introdotta come chiarimento da un copista che avesse così inteso l'inaspettata costruzione τὴν Μάρθαν καὶ Μαρίαμ. Tale alterazione può anche essere stata suggerita dall' αὐτὰς della linea seguente.¹⁵

La preferenza è senz'altro per la prima lezione, anche se il senso rimane sostanzialmente immutato.

- v. 22 ἀλλά: omesso nelle edizioni di von Tischendorf, von Soden, Merk e accettato in parentesi quadre dal Nestle-Aland e dal Aland-Metzger. In realtà non è facile scegliere con certezza tra le testimonianze contrarie (P⁷⁵ K^{*}BC^{*} 1. 33. 1241. *l* 844. *l* 2211 *pc* bo^{mss}) o a favore (P^{45,66} K²AC³DLWΘΨ 0250 *f*³ M lat sy co Ta³). Generalmente sono tutti più antichi e di prima mano i testimoni che l'omettono, ma largamente più diffusi e diversificati quelli che l'accettano. Secondo il criterio della prova esterna (la lezione meglio testimoniata è la più originaria, tenuto conto della parentela e del confronto tra i vari gruppi di testimoni) e di quella interna (in questo caso vale la regola della *lectio brevior*) si dovrebbe rifiutare la particella ἀλλά; ma accettarla come *lectio difficilior*, che non urta l'armonia del contesto, infondendogli – come vedremo meglio in seguito – una sfumatura nuova, può essere giustificata dal così largo consenso che tale (eventuale) aggiunta ottenne. Può darsi che non sia la lezione originaria, ma è senz'altro molto istruttivo considerarla almeno come stadio finale del 'riconoscimento' del testo da parte delle comunità.¹⁶
- v. 31 δόξαντες/λέγοντες: le testimonianze dei manoscritti a favore della prima sono antiche e largamente diversificate (KB C^{*}DLW

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Sull'importanza di distinguere, ai fini della restituzione dell' 'originale' dei testi, due differenti periodi, quello in cui il testo è ancora soggetto al 'riconoscimento', alle integrazioni e censure dei destinatari primi, e quello in cui esso è considerato definitivo, cfr. A. AMMASSARI, *La Risurrezione*, I, p. 13.

f.¹³ 579. 700. 1241 *al* syr^{s.p.hmg} bo arm aet geo). La lezione λέγοντες può essere sorta quando ci si fosse chiesti come l'evangelista potesse aver conosciuto i pensieri dei Giudei (lo stesso si verifica al v. 13, dove il codice X sostituisce ἔλεγον a ἔδοξαν).¹⁷

La lezione δόξαντες è accettata senza problemi da tutti gli editori.

- v. 32 πρὸς/εἰς (τοὺς πόδας): soltanto il von Soden accoglie la seconda lettura. La lezione πρὸς (τοὺς πόδας) è sostenuta da antichi e diversi testimoni (P^{75vid} XB C*DLW Ψ *f*¹ 33. 579. 1241. *l* 844. *l* 2211 *al*); altri (tra cui P⁶⁶ AC³ Θ 0250 *f*¹³ M) leggono invece εἰς (τοὺς πόδας).

Quest'ultima espressione è francamente anomala se non inattesa (assente nel Nuovo Testamento, che costruisce τοὺς πόδας come moto a luogo con πρὸς, παρὰ ο ἑπί) ed è quindi più facilmente soggetta ad alterazioni. Tuttavia è da rifiutare in questo caso, anche se *lectio difficilior*, dato che la maggior evidenza esterna a sostegno di πρὸς appare più convincente.¹⁸

- v. 42 περιεστῶτα/παρεστῶτα (L Y 28. 235. 397. 659. 1093. 0141 Ta syp^{p.hi} sa): tutti gli editori accettano la prima lezione, per quanto l'uso intransitivo del verbo sia unico nel greco del Nuovo Testamento.¹⁹

J.H. Bernard propone invece la seconda, considerando che il verbo usato dai vangeli per indicare gli astanti è sempre παρίστημι al participio (anche in Giovanni, due volte in tutto: 18,22; 19,26), e propone quindi la traduzione «che mi sta accanto», di contro a «che mi sta attorno».²⁰

In entrambi i casi trattasi solo di una sfumatura di significato.

Del secondo gruppo (lezioni certe ma capaci di rivelare uno stadio problematico nella recezione del testo) si analizzano di seguito i vv. 1. 4. 5. 10. 12. 25. 27. 33. 39. 44:

- v. 1 la versione sy^{s(p)} legge «(Lazzaro di Betania) ἄδελφὸς Μαρίας καὶ Μάρθας». Più esplicitamente che non nella lezione accettata, Lazzaro è direttamente individuato dalla relazione che lo lega alle sorelle di Betania: è possibile pensare che il lettore, che poteva non sapere di Lazzaro, avesse familiarità con i nomi delle due sorelle.²¹

¹⁷ Cfr. B.M. METZGER, *The Text of the New Testament*, al versetto commentato.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Cfr. R.E. BROWN, *Giovanni*, I, p. 555.

²⁰ Cf. J.H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary*, II, pp. 398-399.

²¹ Cfr. R.E. BROWN, *Giovanni*, I, p. 548.

v. 4 (ὁ υἱὸς) τοῦ θεοῦ è variamente omissso o sostituito da antichi papiri e versioni:²²

ὁ υἱὸς αὐτοῦ leggono P⁴⁵ c ff² l sy^s sa ac²;

ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου legge il 0250;

ὁ υἱὸς soltanto legge il P⁶⁶.

Qui e in 5,25 sono gli unici due luoghi in Giovanni in cui Gesù usa il termine «Figlio di Dio» direttamente applicato a se stesso. Se la sola omissione non è di per sé significativa, la sostituzione fa invece pensare a una certa difficoltà di fronte a questo titolo, essendo varianti troppo poco testimoniate per far credere a diverse tradizioni.

v. 5 ἐφίλει (per ἡγάπα) è testimoniato solo in D a e. È lezione senz'altro armonizzante con i vv. 4 (che può aver suggerito la sostituzione) e 36.

Per un commento più esteso sull'importanza della lezione ἡγάπα, si rimanda all'Excursus: L'amore.

v. 10 D* aur sa^{ms} ac² leggono «perché non c'è luce ἐν αὐτῇ [la notte]» con un evidente tentativo di semplificazione.

v. 12 il P⁷⁵ legge ἐγερθήσεται. La forma accolta nel testo, σωθήσεται, risulta più conseguente al verbo della protasi e lascia inoltre aperta la sfumatura di una salvezza spirituale²³ secondo il dualismo unanimamente riconosciuto in Giovanni. Diversamente ἐγερθήσεται («si alzerà») è semanticamente meno adatto al contesto, e, messo in bocca ai discepoli, non svolgerebbe nemmeno la funzione di preludio al tema della risurrezione. È comunque da rifiutare in base alla sola prova esterna.

v. 25 l'omissione di καὶ ἡ ζωὴ da parte di alcuni testimoni antichi (P^{75.45} 1 it sy^s Or Cyp Tit) lascia perplessi: furono queste parole aggiunte dalla larga parte dei testimoni come anticipo del pensiero espresso dal seguente ζήσεται e ὁ ζῶν, o furono omesse perché il v. 24 menziona solo la risurrezione? In realtà è più difficile spiegare l'omissione che l'aggiunta e non manca chi ha dimostrato che la *lectio brevior* possa essere più probabilmente la lezione più antica.²⁴ Tuttavia sulla base dell'evidenza quantitativa e qualitativa degli altri testimoni che non l'omettono, tutti gli

²² Un commento dettagliato sulla divinità ed elevazione del Cristo nel vangelo di Giovanni secondo la trasmissione papiracea è offerto da M. MEES, *Die frühe Rezeptionsgeschichte*, p. 57 su v. 4.

²³ Cfr. R.E. BROWN, *Giovanni*, I, p. 549. Osservazione che possiamo accogliere in linea di principio, escludendo però che, nel contesto in cui la frase è pronunciata, fosse intenzione dell'evangelista riferirsi anche alla salvezza spirituale.

²⁴ Cfr. C.V. MALZONI, *'Moi, je suis la résurrection'*, p. 432.

editori hanno senz'altro accolta la lezione più lunga.²⁵ Le letture con l'omissione impoveriscono il messaggio della pericope unicamente alla promessa di una risurrezione (escatologica?²⁶) dai morti, mentre l'aggiunta di «e la vita» problematizza e imposta il rapporto tra vita (eterna, ovvero nella pienezza dell'amore del Padre) e risurrezione (come momento di ingresso in tale vita), che appare il vero centro narrativo del racconto.

- v. 27 αὐτῷ Μάρθα: inserzione di X^b abc ff jlr sy^s geo, spiegabile come simmetria con i vv. 21. 23. 24. di questo dialogo, in cui è sempre ripetuto il personaggio interlocutore. Ometterlo, spezzando questa simmetria prevedibile, focalizza maggiormente l'attenzione sulla risposta di Marta, una professione di fede delle più articolate e solenni del vangelo di Giovanni.
- v. 27 πιστεύω (per πεπίστευκα): il presente è attestato da P⁶⁶ B* 472 Ta^{a,n} arm sy^{s,p} geo sa bo ac², e dunque troppo poco sostenuto da valide testimonianze di codici. Si può osservare che il perfetto in luogo del semplice presente dà alla professione di fede di Marta una profondità e una forza molto maggiore, evocando un passato di familiarità e di sicura fede accanto a Gesù, che la recente prova non ha incrinato. Sull'uso del perfetto nelle professioni di fede cfr. 6,69; 16,27; (20,29): per quattro volte su cinque in tutto il vangelo di Giovanni, il perfetto di πιστεύω è collegato a una professione di fede.
- v. 33 molti testimoni antichi (P⁴⁵ P⁴⁶? D Q f¹ 22. 131. 660. 1582. 2193 it sa ac arm) variano la lezione ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτὸν in ἐταράχθη τῷ πνεύματι ὡς ἐμβριμούμενος. È una variante attenuante, che si spiega come originatasi per un senso di riverenza alla persona di Gesù.²⁷ È unanimemente rifiutata in quanto *lectio faciliior*, e testimonia tuttavia la difficoltà che il versetto presentava già per il lettore antico, il quale reagì alla difficoltà ritoccando il testo per rendendolo più accettabile. Resta a noi il compito di spiegarlo nella sua forma originaria!²⁸

²⁵ Cfr. B.M. METZGER, *The Text of the New Testament*, al versetto commentato.

²⁶ La traduzione siriana antica della *lectio brevis* traduce dall'originale greco con un termine che, semanticamente, è intermedio tra 'consolazione' e 'risurrezione', gettando forse luce su uno stadio più antico del testo, in cui la figura di Marta – insieme alla risposta di Gesù – pensava di più a una consolazione, quale appunto è la risurrezione universale dai morti, che non a un messaggio di vita e di fede presente (cfr. C.V. MALZONI, *Moi, je suis la résurrection*, pp. 435-437).

²⁷ B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 235.

²⁸ Cfr. *infra*, pp. 156 ss.

- v. 39 il codice Θ e le versioni it sy^s ac² omettono a questo punto l'identificazione di Marta come «la sorella del morto». Tenuto conto che il quarto vangelo mostra una tendenza a identificare di nuovo i personaggi del dramma, questa denominazione di Marta mentre scoraggia la riapertura della tomba, potrebbe assumere una sfumatura teologica (Marta non crede? È spiritualmente morta/addormentata? È da risvegliare come Lazzaro? Ne è in questo senso la 'sorella'?). L'omissione dei codici può essere un tentativo di evitare questa connotazione fastidiosa.²⁹
- v. 39 la sy^{s.c} aggiunge a questo punto un'esclamazione di Marta: «Signore, perché tolgono la pietra?» – aggiunta evidentemente poco amalgamata al contesto che, ponendo una stonata obiezione al Kyrios, intende probabilmente sottolineare solo la difficoltà umana di seguire l'operato divino.
- v. 44 καὶ ἐξῆλθεν secondo la lezione di $\aleph$ A C³ W Θ 0250 f^{1.13} it sy^{p.h}, καὶ εὐθὺς ἐξῆλθεν secondo la lezione di D lat sy^s sam^s Taⁱⁿ: entrambe successive rielaborazioni stilistiche, di contro alla compatta e concorde testimonianza più antica del gruppo 'neutrale' (P^{45.66.75} B C* LY).
- Secondo lo Schnackenburg³⁰ le due varianti citate sarebbero state ispirate al modello di altri due miracoli (cfr. Gv 5,9; 6,21), ma in entrambi i passi citati (pur restando dubbio il secondo³¹) poteva essere significativo segnalare la velocità di un risanamento (5,9) o di un felice approdo (6,21) – e infatti per essi è usato l'avverbio εὐθέως («improvvisamente») e non εὐθύς («subito») come nel caso in questione –, mentre qui, dove tutta l'intenzione descrittiva sta nel fatto stesso e non nella sua (supponibile) istantaneità, un *incipit* tipicamente narrativo, rallentando il ritmo, toglierebbe incisività all'azione.

Dall'esame critico della tradizione del testo si conclude che, per quanto riguarda la sua attendibilità, esso non presenta alcuna *crux interpretum*. L'analisi condotta ha però reso attenti alle sfumature linguistiche e ad alcune tipiche difficoltà di lettura, soprattutto in relazione alla figura di Gesù e i suoi moti interiori. Si può quindi accogliere senza riserve il testo del Nestle-Aland,³² che pongo come base alla mia traduzione del testo.

²⁹ Cfr. R.E. BROWN, *Giovanni*, I, p. 554.

³⁰ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, II, p. 565.

³¹ Cfr. R.E. BROWN, *Giovanni*, I, pp. 327 e 329.

³² E. NESTLE - K. ALAND, *Novum Testamentum Graece*.

1 Ἦν δέ τις ἀσθενῶν, Λάζαρος ἀπὸ Βηθανίας, ἐκ τῆς κώμης Μαρίας καὶ Μάρθας τῆς ἀδελφῆς αὐτῆς. 2 ἦν δὲ Μαρίαμ ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρῳ καὶ ἐκμάξασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξίν αὐτῆς, ἧς ὁ ἀδελφὸς Λάζαρος ἡσθένει. 3 ἀπέστειλαν οὖν αἱ ἀδελφαὶ πρὸς αὐτὸν λέγουσαι, Κύριε, ἶδε ὃν φιλεῖς ἀσθενεῖ. 4 ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοὺς εἶπεν, Αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον ἀλλ' ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς. 5 ἡγάπα δὲ ὁ Ἰησοὺς τὴν Μάρθαν καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς καὶ τὸν Λάζαρον. 6 ὥς οὖν ἤκουσεν ὅτι ἀσθενεῖ, τότε μὲν ἔμεινεν ἐν ᾧ ἦν τόπῳ δύο ἡμέρας, 7 ἔπειτα μετὰ τοῦτο λέγει τοῖς μαθηταῖς, Ἄγωμεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν πάλιν. 8 λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταί, Ῥαββί, νῦν ἐζήτουν σε λιθάσαι οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ πάλιν ὑπάγεις ἐκεῖ; 9 ἀπεκρίθη Ἰησοὺς, Οὐχὶ δώδεκα ὥραί εἰσιν τῆς ἡμέρας; ἐάν τις περιπατῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ, οὐ προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου βλέπει. 10 ἐὰν δέ τις περιπατῇ ἐν τῇ νυκτί, προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ. 11 ταῦτα εἶπεν, καὶ μετὰ τοῦτο λέγει αὐτοῖς, Λάζαρος ὁ φίλος ἡμῶν κεκοίμηται· ἀλλὰ πορεύομαι ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν. 12 εἶπαν οὖν οἱ μαθηταὶ αὐτῷ, Κύριε, εἰ κεκοίμηται σωθήσεται. 13 εἰρήκει δὲ ὁ Ἰησοὺς περὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἐκεῖνοι δὲ ἔδοξαν ὅτι περὶ τῆς κοιμήσεως τοῦ ὕπνου λέγει. 14 τότε οὖν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοὺς παρρησίᾳ, Λάζαρος ἀπέθανεν, 15 καὶ χαίρω δι' ὑμᾶς ἵνα πιστεύσητε, ὅτι οὐκ ἤμην ἐκεῖ· ἀλλὰ ἄγωμεν πρὸς αὐτόν. 16 εἶπεν οὖν Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος τοῖς συμμαθηταῖς, Ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς ἵνα ἀποθάνωμεν μετ' αὐτοῦ. 17 Ἐλθὼν οὖν ὁ Ἰησοὺς εὗρεν αὐτὸν τέσσαρας ἡδὴ ἡμέρας ἔχοντα ἐν τῷ μνημείῳ. 18 ἦν δὲ ἡ Βηθανία ἐγγὺς τῶν Ἱεροσολύμων ὥς ἀπὸ σταδίων δεκαπέντε. 19 πολλοὶ δὲ ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐληλύθεισαν πρὸς τὴν Μάρθαν καὶ Μαρίαμ ἵνα παραμυθῶνται αὐτάς περὶ τοῦ ἀδελφοῦ. 20 ἡ οὖν Μάρθα ὥς ἤκουσεν ὅτι Ἰησοὺς ἔρχεται ὑπήντησεν αὐτῷ· Μαρίαμ δὲ ἐν τῷ οἴκῳ ἔκαθέζετο. 21 εἶπεν οὖν ἡ Μάρθα πρὸς τὸν Ἰησοῦν, Κύριε, εἰ ἦς ὧδε οὐκ ἂν ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός μου. 22 [ἀλλὰ] καὶ νῦν οἶδα ὅτι ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν θεὸν δώσει σοι ὁ θεός. 23 λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοὺς, Ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου. 24 λέγει αὐτῷ ἡ Μάρθα, Οἶδα ὅτι ἀναστήσεται ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. 25 εἶπεν αὐτῇ ὁ Ἰησοὺς, Ἐγὼ εἰμι

ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ καὶ ἀποθάνῃ
ζήσεται, 26 καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ
ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα· πιστεύεις τοῦτο; 27 λέγει αὐτῷ,
Ναὶ κύριε, ἐγὼ πεπίστευκα ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ
θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος. 28 Καὶ τοῦτο εἰποῦσα
ἀπῆλθεν καὶ ἐφώνησεν Μαριὰμ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς λάθρᾳ
εἰποῦσα, Ὁ διδάσκαλος πάρεστιν καὶ φωνεῖ σε. 29 ἐκείνη δὲ
ὥς ἤκουσεν ἠγέρθη ταχὺ καὶ ἤρχετο πρὸς αὐτόν· 30 οὐπω
δὲ ἐληλύθη ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν κώμην, ἀλλ' ἦν ἔτι ἐν τῷ τόπῳ
ὅπου ὑπῆντησεν αὐτῷ ἡ Μάρθα. 31 οἱ οὖν Ἰουδαῖοι οἱ ὄντες
μετ' αὐτῆς ἐν τῇ οἰκίᾳ καὶ παραμυθούμενοι αὐτήν, ἰδόντες
τὴν Μαριὰμ ὅτι ταχέως ἀνέστη καὶ ἐξῆλθεν, ἠκολούθησαν
αὐτῇ δόξαντες ὅτι ὑπάγει εἰς τὸ μνημεῖον ἵνα κλαύσῃ ἐκεῖ.
32 ἡ οὖν Μαριὰμ ὥς ἦλθεν ὅπου ἦν Ἰησοῦς ἰδοῦσα αὐτὸν
ἔπεσεν αὐτοῦ πρὸς τοὺς πόδας λέγουσα αὐτῷ, Κύριε, εἰ ἦς
ᾧδε οὐκ ἂν μου ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός. 33 Ἰησοῦς οὖν ὥς εἶδεν
αὐτὴν κλαίουσαν καὶ τοὺς συνελθόντας αὐτῇ Ἰουδαίους
κλαίοντας, ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτὸν
34 καὶ εἶπεν, Ποῦ τεθείκατε αὐτόν; λέγουσιν αὐτῷ, Κύριε,
ἔρχου καὶ ἴδε. 35 ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς. 36 ἔλεγον οὖν οἱ
Ἰουδαῖοι, Ἴδε πῶς ἐφίλει αὐτόν. 37 τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν εἶπαν,
Οὐκ ἐδύνατο οὗτος ὁ ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ τυφλοῦ
ποιῆσαι ἵνα καὶ οὗτος μὴ ἀποθάνῃ; 38 Ἰησοῦς οὖν πάλιν
ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ ἔρχεται εἰς τὸ μνημεῖον· ἦν δὲ
σπήλαιον καὶ λίθος ἐπέκειτο ἐπ' αὐτῷ. 39 λέγει ὁ Ἰησοῦς,
Ἄρατε τὸν λίθον. λέγει αὐτῷ ἡ ἀδελφὴ τοῦ τετελευτηκότος
Μάρθα, Κύριε, ἥδη ὄζει, τεταρταῖος γάρ ἐστιν. 40 λέγει
αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, Οὐκ εἰπὸν σοι ὅτι ἐὰν πιστεύσῃς ὅψῃ τὴν
δόξαν τοῦ θεοῦ; 41 ἦραν οὖν τὸν λίθον. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἤρεν
τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω καὶ εἶπεν, Πάτερ, εὐχαριστῶ σοι ὅτι
ἤκουσάς μου. 42 ἐγὼ δὲ ᾔδειν ὅτι πάντοτέ μου ἀκούεις, ἀλλὰ
διὰ τὸν ὄχλον τὸν περιεστώτα εἶπον, ἵνα πιστεύσωσιν ὅτι σύ
με ἀπέστειλας. 43 καὶ ταῦτα εἰπὼν φωνῇ μεγάλῃ ἐκραύγασεν,
Λάζαρε, δεῦρο ἔξω. 44 ἐξῆλθεν ὁ τεθνηκὼς δεδεμένος τοὺς
πόδας καὶ τὰς χεῖρας κειρίαις καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ σουδαρίῳ
περιεδέδετο. λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Λύσατε αὐτὸν καὶ ἄφετε
αὐτὸν ὑπάγειν. 45 Πολλοὶ οὖν ἐκ τῶν Ἰουδαίων οἱ ἐλθόντες
πρὸς τὴν Μαριὰμ καὶ θεασάμενοι ἃ ἐποίησεν ἐπίστευσαν εἰς
αὐτόν· 46 τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν ἀπῆλθον πρὸς τοὺς Φαρισαίους
καὶ εἶπαν αὐτοῖς ἃ ἐποίησεν Ἰησοῦς.

II. TRADUZIONE, SUDDIVISIONE DEL TESTO E NOTE

Gv 11,1-46:³³

«¹C'era un uomo malato, un certo Lazzaro di Betania, del villaggio di Maria e sua sorella Marta.

²E Maria era colei che aveva cosperso il Signore di olio profumato e che gli aveva asciugato i piedi coi suoi capelli – il fratello di costei, Lazzaro, era malato.

³Le sorelle mandarono dunque a dirgli: 'Signore, guarda, colui che ami è malato'. ⁴Ma Gesù, appresa la notizia, disse: 'Questa malattia non ha per fine la morte, ma avviene nell'interesse della gloria di Dio, affinché per mezzo di essa venga glorificato il Figlio di Dio'. ⁵Ora Gesù amava Marta e sua sorella e Lazzaro.

⁶Quando dunque seppe che era malato, allora si trattenne due giorni nel posto dove si trovava, ⁷quindi, dopo di ciò, dice ai discepoli: 'Torniamo di nuovo in Giudea!'. ⁸Gli ribattono i discepoli: 'Rabbi, or ora i Giudei cercavano di lapidarti, e tu te ne torni là?'. ⁹Gesù rispose: 'Non son dodici le ore del giorno? Nel caso uno cammini di giorno non inciampa, perché vede la luce di questo mondo, ¹⁰nel caso però uno cammini di notte, inciampa, perché la luce non è in lui'.

¹¹Pronunciò queste parole, e poi soggiunse loro: 'Lazzaro, il nostro amico, è addormentato; ma vado a risvegliarlo'. ¹²Gli dissero dunque i discepoli: 'Signore, se dorme si salverà'. ¹³Ma Gesù aveva parlato della sua morte, loro invece ritenevano che parlasse del dormire del sonno. ¹⁴Allora dunque disse loro Gesù apertamente: 'Lazzaro è morto, ¹⁵e son contento per voi che possiate fare un'esperienza di fede, dato che non ero là – ma

³³ Diversamente dalla maggior parte delle traduzioni italiane e straniere si è voluta riprodurre l'alternanza dei tempi storici col presente, che dà maggiore espressività al racconto, specie se dialogicamente articolato (esempio cfr. Gv 4,7-26; Gv 13,6-10). Si osserva infatti che alla tendenza di conservare il tempo (storico o presente) già in uso si sovrappone la preferenza per il presente allo scopo di dare più vivezza al dialogo, mentre al contrario si introduce il tempo storico (sulla tendenza di un racconto al presente) per infondere solennità all'intervento del personaggio interlocutore, specie se si tratta di una parola importante di Gesù, come un insegnamento (Gv 11,9 s.) o una rivelazione (Gv 11,25) o una preghiera (Gv 11,41 s.).

andiamo da lui!'. ¹⁶Disse allora Tommaso, chiamato Didimo, ai condiscipoli: 'Andiamo anche noi a morire con lui'.

¹⁷Giunto dunque Gesù, lo trovò che giaceva già da quattro giorni nel sepolcro.

¹⁸Ora Betania era vicina a Gerusalemme circa 15 stadi. / ¹⁹E molti dei Giudei erano giunti da Marta e Maria per consolarle riguardo al fratello.

²⁰Allora Marta, non appena udì che era giunto Gesù, gli andò incontro; Maria invece sedeva in casa. ²¹Disse dunque Marta a Gesù: 'Signore, se tu fossi stato qui, non sarebbe morto mio fratello. ²²Anche ora so che tutto quello che chiedessi a Dio, Dio te lo darà'. ²³Le dice Gesù: 'Tuo fratello risorgerà'. ²⁴Gli risponde Marta: 'So che risorgerà nella risurrezione (che avverrà) nell'ultimo giorno'. ²⁵Le disse Gesù: 'Io sono la risurrezione e la vita: chi crede in me anche se dovesse morire vivrà, ²⁶e chiunque è vivo e crede in me non morirà in eterno. Credi questo?' ²⁷Gli dice: 'Sì, Signore, io ho creduto e credo che tu sei il Cristo, il figlio di Dio, che è venuto nel mondo'.

²⁸E detto questo se ne andò a chiamare Maria, sua sorella, dicendole segretamente: 'Il Maestro è qui e ti chiama!'. ²⁹Ed ella, non appena udito ciò, si alzò in fretta e andò da lui. ³⁰Infatti Gesù non era ancora entrato nel villaggio, ma stava ancora nel luogo in cui Marta gli era andata incontro. ³¹Allora i Giudei che erano in casa con lei a consolarla, vedendo Maria alzarsi in fretta e uscire, la seguirono pensando che andasse al sepolcro per piangere là.

³²Maria dunque, non appena arrivata dove si trovava Gesù, al vederlo cadde ai suoi piedi dicendogli: 'Signore, se tu fossi stato qui, non mi sarebbe morto il fratello'. ³³Gesù allora, quando vide che piangeva e che piangevano i Giudei che erano venuti con lei, fremette nello spirito e si turbò, ³⁴e disse: 'Dove lo avete posto?' Gli dicono: 'Signore, vieni a vedere!'. ³⁵Gesù scoppiò in pianto. ³⁶Allora dissero i Giudei: 'Vedi come lo amava!'. ³⁷Ma alcuni di loro dissero: 'Non poteva costui, che ha aperto gli occhi al cieco, far sì che anche questi non morisse?'

³⁸Gesù dunque, di nuovo fremendo interiormente, va al sepolcro; era una cavità rocciosa e un masso di pietra stava posto sopra di essa. ³⁹Dice Gesù: 'Sollevate la pietra'. Gli risponde la sorella del morto, Marta: 'Signore, ormai esala odore, poiché è di quattro

giorni'. ⁴⁰Le dice Gesù: 'Non ti ho detto che, nel caso tu creda, vedrai la gloria di Dio?' ⁴¹Sollevarono dunque la pietra. E Gesù sollevò gli occhi verso l'alto e disse: 'Padre, ti ringrazio perché mi hai ascoltato. ⁴²Ma io sapevo che sempre mi ascolti, però ho parlato per la folla che mi circonda, affinché credano che tu mi hai mandato'. ⁴³E detto questo, a gran voce gridò: 'Lazzaro, vieni fuori!'. ⁴⁴Uscì il morto, legato piedi e mani con bende, e il suo viso era avvolto in un sudario. Dice loro Gesù: 'Scioglietelo e lasciatelo andare'.

⁴⁵Allora molti dei Giudei che erano andati da Maria e che avevano visto ciò che aveva operato, cedettero in lui; ⁴⁶alcuni di loro invece andarono dai Farisei e riferirono loro ciò che Gesù aveva compiuto.»

Note grammaticali al testo e alla traduzione:

- v. 1: τις è pronome indefinito, non aggettivo. Letteralmente quindi: «C'era un tale che era malato, Lazzaro di Betania, ...». È evidente l'intenzione di presentare Lazzaro come ignoto, di contro alle sorelle, date per note al lettore.
- v. 1: Il participio perifrastico ἦν ... ἄσθενῶν ha più forza di un semplice imperfetto.
- v. 1: «Lazzaro di (ἀπό) Betania, del (ἐκ) villaggio»: entrambe le preposizioni denotano l'origine o la provenienza e possono essere sinonime.³⁴ Tuttavia l'uso variato di esse a ravvicinata distanza sottende a mio avviso una diversa sfumatura: ἀπό vale a indicare la provenienza geografica (cfr. «Gesù di Nazaret», Gv 1,45 o «Natanaele di Cana», 21,2, espressi con ἀπό), mentre ἐκ connota l'appartenenza allo stesso villaggio delle due sorelle più note.
- v. 2: L'accostamento di αὐτοῦ e αὐτῆς, irripudabile in traduzione, infonde un senso di vicinanza e di affetto.
- v. 4: πρὸς con l'accusativo («per la morte») e ὑπέρ con il genitivo («per la gloria») rendono evidente la differente connotazione di 'per' (che in qualche traduzione italiana scompare³⁵): πρὸς con l'accusativo indica la direzione, il termine dell'azione, mentre ὑπέρ con il genitivo

³⁴ Così C.K. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, p. 388 come già H.A.W. MEYER, *Kritisch exegetisches Handbüch*, p. 416.

³⁵ «Non è per la morte, ma per la gloria di Dio» (traduzione della CEI); «Lo scopo di questa malattia non è la morte di Lazzaro, ma la gloria di Dio» (La Bibbia in Lingua Moderna). Chiara distinzione, invece, tra direzione e scopo in traduzione libera: «non porta alla morte, ma serve alla gloria di Dio» (R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, II, p. 533).

indica l'interesse sotteso a una data cosa³⁶ – quindi meglio: «per fine la morte» e «nell'interesse della gloria di Dio».

Dopo il verbo εἰμί la preposizione πρὸς ha un valore pregnante, poiché il verbo indica uno stato, senza movimento, mentre la preposizione una direzione, con movimento. L'espressione si trova in Giovanni solo tre volte: qui e a 1,1.2. Un uso analogo, ma con senso meno forte per la sostituzione del verbo εἰμί con uno di valore simile (μένω, γίγνομαι, πάρεμι), si trova in Paolo (1Tss 3,4; 2Tss 2,5; 3,10; 1Cor 16,10; 2Cor 11,9; 12,21; Ga 1,18. 20) e in Lc 22,56.

- v. 5: I nomi propri sono qui preceduti da articolo determinativo. L'uso dell'articolo determinativo con i nomi di persona è noto alla *koiné*, mentre esso non è previsto, per quanto non sia erroneo, nel greco classico e nel Nuovo Testamento: il nome proprio preceduto da articolo può indicare anaforicamente una persona già introdotta nel racconto oppure esprimere una lingua ordinaria e familiare.³⁷ Dal momento che Giovanni presenta i nomi propri con e senza articolo, se ne deduce una sfumatura di familiarità riguardo alle persone nominate. Si noti l'inversione di precedenza, rispetto al v. 1, nell'elencare le sorelle: nessuna delle due assume, nei confronti di Gesù, un ruolo preferenziale.³⁸
- v. 7: Il pleonasma ἔπειτα μετὰ τοῦτο («quindi, dopo di ciò»), noto anche nel greco classico, è tuttavia raro.³⁹ La ripetizione dell'indicazione temporale ottiene l'effetto retorico⁴⁰ del lento scandire del tempo, che evidenzia da un lato l'intenzionale lentezza di Gesù, dall'altro il lungo attendere delle sorelle.
- v. 12: La nozione di riposo, nel sonno ovvero nella morte, è sottolineata dall'uso del perfetto κεκοίμηται, che significa uno stato sia durevole, sia definitivo. Con questo perfetto l'aoristo ἀπέθανεν (v. 14) crea un contrasto violento, che in traduzione non si può rendere.
- v. 15: Si è qui preferito conservare l'ordine della sintassi greca,⁴¹ che vede le due proposizioni con ἵνα e ὅτι subordinate alla principale con χαίρω:⁴² l'inversione delle subordinate, che si rileva in quasi tutte le

³⁶ BDR, p. 185, § 231.

³⁷ BDR, p. 210, § 260.

³⁸ Cfr. su questo punto *infra*, cap. III, § II, pp. 184-192.

³⁹ Circa 25 ricorrenze dal IV secolo a.C. al I d.C. E. RUCKSTUHL - P. DSCHULNIGG, *Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium*, p. 134 fa notare che l'espressione al singolare (μετὰ τοῦτο), diversamente da qualle al plurale (μετὰ ταῦτα), indica il susseguersi di due azioni collegate ed è caratteristica stilistica giovannea.

⁴⁰ Secondo BDR, p. 414, § 484, ἔπειτα μετὰ τοῦτο costituirebbe sì pleonismo, ma il pleonismo non svolgerebbe funzione retorica («rhetorische Absicht»). Diversamente B. MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica*, p. 120, *passim*, che si richiama a Quintiliano.

⁴¹ Così anche E. HAENCHEN, *Das Johannesevangelium*, p. 395.

⁴² Per un esame approfondito dei vv. 14s. cfr. É. DELEBECQUE, 'Lazare est mort', che giustamente si chiede: «Les traductions françaises ordinaires, renversant l'ordre des deux propositions de la fin, sont du type: 'Lazare est mort, et je me réjouis pour vous

traduzioni, non è necessaria, essendo ἵνα completiva⁴³ e ὅτι causale. In particolare si noti ancora che, con l'uso dell'aoristo (ἀπέθανεν) invece di un perfetto (come poteva essere τέθηκεν), Gesù evita di dire che Lazzaro sia morto per sempre. Su questa importante differenza, valida in tutto il Nuovo Testamento, si confrontino i due casi particolarmente significativi di Mc 15,44 e Lc 8,49, in cui i due tempi dello stesso verbo sono da vicino contrapposti.

- v. 22: Si è scelto infine di omettere nella traduzione finale la particella ἀλλά, restituendo così il testo nella sua forma forse più primitiva, secondo le motivazioni addotte a p. 77 che smussa la contrapposizione tra il v. 21 e il v. 22. Questa traduzione non riduce la forza della professione di fede e ne elimina invece la sfumatura eroica dovuta alla particella avversativa. Alcune traduzioni⁴⁴ accentuano ancora di più questo aspetto rendendo il congiuntivo eventuale (αἰτήσῃ) con un futuro, quasi a intensificare la certezza di Marta in un intervento di Gesù, che invece al v. 39 mostra chiaramente di non attendere.
- v. 27: Si è già osservata l'importanza del perfetto rispetto al presente nelle professioni di fede. L'italiano non rende la differenza, equiparando in pratica due affermazioni diverse come possono essere Gv 9,38 e Gv 11,27 nell'unica traduzione «credo». Per evitare che la diversità delle due situazioni resti affidata al contesto, ho proposto la traduzione: «ho creduto e credo» che rende meglio l'azione perdurante e dunque stabile del credere.⁴⁵
- v. 27: La traduzione di ὁ ... ἐρχόμενος è punto discusso nella letteratura esegetica. In quanto participio presente sostantivato in funzione appositiva preceduto da articolo individuante, esso esprime l'aspetto del verbo (al presente un'azione durativa), ma non il tempo,⁴⁶ da ricavarsi dal contesto qualora non fosse possibile tradurre con un sostantivo (esempio: invece di «colui che guida» o «che guidava», «il guidatore»). Il contesto qui non appare orientato al futuro, dato che l'espressione è rivolta a un Gesù presente al dialogo. Si dovrebbe quindi tradurre: «colui che viene nel mondo», «colui che è venuto nel mondo». Essendo però l'espressione ὁ ... ἐρχόμενος generalmente neotestamentaria⁴⁷ e in particolare, con l'ampliamento

de n'avoir pas été là, pour que vous croyiez'. Sont-elles satisfaisantes?» (p. 92). L'autore propone la traduzione: «Lazare est mort – et je suis dans la joie, à cause de vous – mort pour que vous veniez à la foi, mort parce que je n'étais pas là» (p. 97).

⁴³ ἵνα completivo è caratteristica stilistica giovannea, presente però anche in generale nel Nuovo Testamento (BDR, p. 324, § 394).

⁴⁴ Cfr. per esempio R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni, ad loca*; R.E. BROWN, *Giovanni, ad loca*; *La Sacra Bibbia* della CEI, editio princeps 1971, *ad loca*.

⁴⁵ M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti, ad loca* rende con «firmiter credo».

⁴⁶ Cfr. R. CANTARELLA - C. COPPOLA, *Nozioni di sintassi greca*, pp. 24, 52 s.

⁴⁷ 23 occorrenze nel Nuovo Testamento.

εἰς τὸν κόσμον, esclusivamente giovannea,⁴⁸ le traduzioni hanno a buon diritto voluto considerare anche gli altri contesti in cui la locuzione compare. Riducendo la statistica ai casi utili, questi di fatto non sono più che un solo passo: Gv 6,14 (ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον: «il profeta che deve venire nel mondo»), con evidente riferimento al futuro in senso escatologico. La stragrande maggioranza delle traduzioni in lingue europee trasferisce questo contesto escatologico al passo presente, traducendo al futuro «colui che deve venire nel mondo». Non così però la vulgata (*qui in mundum venisti*), la New International Version («who was to come»), la Bibbia di Gerusalemme in edizione francese («qui vient») e inglese («the one who was to come»), la traduzione di Lutero («der in die Welt gekommen ist»), il Münchener Nuovo Testamento («der in die Welt Kommende»), la Reina-Valera («que has venido al mundo»), infine in italiano la Nuova Diodati e la Sacra Bibbia Nuova Riveduta («che doveva venire nel mondo») ed altri ancora. Con validi argomenti, basati soprattutto sul recupero del valore postpasquale della professione di fede di Marta, rifiuta la traduzione al futuro anche C. Hoegen-Rohls.⁴⁹ A mio giudizio questo secondo modo di tradurre è più corretto in quanto più rispettoso sia della costruzione linguistica, sia del contesto, e ad esso dunque mi attengo.

- v. 28: La traduzione italiana preferisce svolgere la paratassi del greco («andò e chiamò») in ipotassi («se ne andò a chiamare»).
- v. 31: Anche qui l'italiano preferisce alla paratassi greca («che erano in casa con lei e che la consolavano») l'ipotassi («che erano in casa con lei a consolarla»).
- v. 32: Rispetto alla frase di Marta (v. 21: «Signore, se tu fossi stato qui, non sarebbe morto *mio* fratello») la stessa affermazione di Maria (v. 32: «Signore, se tu fossi stato qui, non *mi* sarebbe morto il fratello») si distingue solo per la posizione enfaticizzata dell'aggettivo possessivo. La traduzione, resa qui con «non *mi* sarebbe morto il fratello» cerca di rendere così, in italiano, la partecipazione emotiva più accentuata. L'effetto di crescendo, che culminerà con lo scoppio in pianto di Gesù, è finemente realizzato.

⁴⁸ Ὁ ... ἐρχόμενος ricorre in Gv 7 volte, di cui 5 in riferimento a Gesù (Gv 1,15,27; 6,14; 11,27; 12,13), e tra queste solo due volte (Gv 6,14; 11,27) nella locuzione completa ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος, di cui solo la prima è chiaramente rivolta al futuro (Gv 6,14).

⁴⁹ C. HOEGEN-ROHLS, *Der nachösterliche Johannes*, p. 262, nota 8.

III. LETTURA SEMIOTICA: LINEARE E RIZOMATICA

Premetto che la lettura secondo il metodo di semiotica testuale, qui di seguito proposta, si ispira al modello studiato e reso celebre da Umberto Eco. La discussione metodologica di tale modello, aggiornato e adeguato all'oggetto e allo scopo dell'analisi esegetica dei testi, è già avvenuta e si trova esemplificata altrove.⁵⁰ Ad essa rimando per la fondazione teorica, riservandomi in questa sede un procedere snellito, a vantaggio del guadagno contenutistico e interpretativo dell'esposizione.

La caratteristica innovativa principale di un'analisi del testo ispirata al modello semiotico è la precedenza data, invece che ai metodi di analisi applicati in tappe successive (analisi sincronica, diacronica, sintattica, semantica, della tradizione, della redazione ecc.), alle reazioni del lettore e alla sua cooperazione nell'attuare i riempimenti di significato che il testo implica e segnala a tutti i livelli testuali (lessicale, fraseologico, inter- e intratestuale). La lettura si svolge pertanto come un sintonizzarsi sull'onda del narratore, eseguendo le 'operazioni' che egli affida al lettore. La partenza è, com'è ovvio e necessario,⁵¹ una lettura lineare, parola per parola come il testo dispone. Man mano che il bagaglio di testo letto cresce, le informazioni però si intrecciano, da un lato completando il significato, ma dall'altro creando anche incongruenze, vuoti e sospensioni. Il lettore reagisce memorizzando i frammenti di senso, creando ipotesi di interpretazione, abbandonando temporaneamente il testo in lettura per raccogliere altrove informazioni ed elaborandole intanto in memoria. Ne risulta un costruirsi progressivo di senso che integra tutte le competenze metodologiche richieste dal testo come necessarie. Ma l'introduzione di una determinata competenza metodologica – vuoi storica, enciclopedica, grammaticale, archeologica e così via – non è risultato di una scelta metodologica (a priori), bensì è risposta del lettore a una sollecitazione del testo. Questo procedere, guidato dallo sviluppo di senso che il lettore realizza durante l'analisi, si caratterizza nel passaggio da una lettura lineare ad una lettura ricorsiva ('rizomatica' nei termini di U.

⁵⁰ S. PELLEGRINI, *Elija, Wegbereiter des Gottessohnes*, e, della stessa autrice, *Die Sturmstillungssperikope*.

⁵¹ U. ECO, *Lector in fabula*, p. 85 (trad. ted.).

Eco⁵²) che collega i vari punti del testo/dei testi come incroci produttivi di senso (o 'nodi', sempre nei termini di Eco) e ripercorre il testo liberamente avanti e indietro non a casaccio o per costrizione metodologica, bensì guidato dagli impliciti, dalle difficoltà, incongruenze e domande che il testo contiene come suoi 'segnali' di guida offerti al lettore.

1. *Il contesto*

Il racconto della risurrezione di Lazzaro è l'ultimo segno che precede la rivelazione suprema nella morte e risurrezione di Gesù. Diversamente dai segni precedenti, non c'è stacco qui tra narrazione del segno (azione) e successivo dialogo esplicativo del segno (parola), ma la tecnica narrativa intreccia direttamente il dialogo con l'esposizione dei fatti.⁵³ In questo intreccio si individua l'apice dell'azione al v. 44 con il richiamo del morto in vita, mentre l'apice del dialogo a v. 25 con l'autoproclamazione di Gesù come «resurrezione e vita».

Nel contesto globale del quarto vangelo, Gv 11,1-46 assume una posizione centrale 'di cerniera': la risurrezione di Lazzaro rappresenta, dal punto di vista della struttura narrativa del vangelo, l'evento che fa precipitare la situazione spingendo i capi dei sacerdoti e i farisei a decretare la morte di Gesù (Gv 11,53). In questa connessione narrativa si attualizza a livello di trama (*plot*) il richiamo alla croce: Gesù, scegliendo di andare da Lazzaro, sceglie liberamente la sua morte – e risurrezione –, così che il segno di Lazzaro diviene anticipazione (in quanto tale imperfetta!) della morte – e risurrezione – di Gesù e della risurrezione universale escatologica. Per contro, la croce, in quanto momento culminante della rivelazione che manifesta la gloria di Dio, diviene il fondamento teologico della gloria rivelata attraverso il segno della risurrezione di Lazzaro. Nella persona di Gesù, che sceglie di andare incontro alla sua ora, si fonda la fede che fa risorgere

⁵² *Ibidem*, p. 84, e, dello stesso autore, *Semiotik und Philosophie der Sprache*, p. 126.

⁵³ Per quanto la parola abbia il primato sull'azione (il dialogo occupa infatti più del 50% dei versetti: 25 versetti su 44: 7-10; 21-27; 32-37; 39-40) il brano resta comunque di forma narrativa, e presuppone tutte le tematiche sviluppate nei discorsi dei dieci capitoli precedenti, alla cui esperienza diretta l'evangelista vuole ora condurre il lettore coinvolgendolo nel racconto più articolato e drammatico di tutto il vangelo.

al presente donando vita eterna e che chiama alla fine dei tempi alla risurrezione escatologica.

2. La certezza dell'amore (Gv 11,1 s.)

Il capitolo 11 del vangelo di Giovanni inizia con un tipico *incipit* narrativo «C'era un uomo ...»: così si aprono parabole, novelle e racconti di eventi storici.⁵⁴ Come la consuetudine narrativa prescrive, viene subito introdotto il protagonista del brano, ovvero la figura, non necessariamente protagonista, da cui il racconto prende avvio. Qui, come vedremo, si tratta del secondo caso. Ma le coordinate narrative per introdurre un personaggio restano in entrambi i casi invariate e sono quelle classiche del luogo di origine o residenza e delle relazioni familiari (il casato, la stirpe, gli avi ecc.) ed, eventualmente, politiche.⁵⁵

Il testo presenta un Lazzaro ignoto, per quanto identificato come residente in Betania, ma una Maria nota come «colei che aveva unto il Signore ...» (v. 2). Dato che l'unzione richiamata alla memoria viene raccontata nel quarto vangelo solo a Gv 12,3, il participio aoristo ἀλείψασσα non può riferirsi al tempo della narrazione, bensì al tempo in cui Giovanni scrive il racconto: quindi non «quae unctura erat» rivolto al futuro narrato in Gv 12,3, bensì «quae unxerat» rivolto a un dato storico noto dalla tradizione, come si legge in Lc 7,38; Mc 14,3; Mt 26,6 s.⁵⁶ Un altro punto di riferimento per individuare Lazzaro è dato dal nominare l'altra sua sorella, Marta. Anche Marta è figura nota della tradizione evangelica attraverso Lc 10,38-42. Ma chi erano queste due donne, che cosa sappiamo di loro e perché ci vengono ricordate?

⁵⁴ Dalla molteplice quantità di passi citabili, adduco qui, a titolo d'esempio, l'inizio di una favola (AESOPUS, 346 'Χαλκεὺς καὶ κυνάριον': 'Ἦν δέ τις χαλκεὺς κυνάριον κατέχων ...), un nuovo *incipit* narrativo entro un racconto storico (XENOPHON, *Anabasis*, III, 1,4: 'Ἦν δέ τις ἐν τῇ στρατιᾷ Ξενοφῶν Ἀθηναῖος ...); una relazione medica (HIPPOCRATES, *De morbis popularibus* 5.1.86.1), l'introduzione di un personaggio nuovo in un resoconto storico (DIDORUS SICULUS, *Bibliotheca historica* 8.6.3.1; Act 9,10), in una novella (LONGUS, *Daphnis et Chloe* 3.15.1.1) e l'attacco di una parabola di Gesù (Mt 21,33).

⁵⁵ Cfr. esemplarmente PLUT., *Coriolanus* 22,1; PLUT., *Camillus* 25,1; PLUT., *Cato Major* 3.1; IOS., *Ant.* 6,295; IOS., *Ant.* 6,45.

⁵⁶ Cfr. M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*, p. 90, § 266. Difficile credere che il lettore a questo punto si chieda meravigliato «what the anointing of Jesus might mean» (W.H. SALIER, *The Rhetorical Impact of the Semeia in the Gospel of John*, p. 130), dato che il testo è apertamente studiato per una lettura ripetuta e per un pubblico formato nella tradizione cristiana (W.E. SPROSTON NORTH, *The Lazarus Story*).

I loro nomi (Maria corrisponde all'ebraico *Miriâm* e Marta all'aramaico *Mârthâ'*, «Signora»⁵⁷) sono nomi propri usuali nella lingua semitica. L'etimologia del primo, Maria, è più incerta di quella del secondo, Marta, ed è stata studiata a fondo da O. Bardenhewer⁵⁸ che ha enumerato più di 60 ipotesi. Tra le meno improbabili si ricorda la derivazione dal preformativo *m^e-* e la radice *rûm* (*rām* «eccelsa», «sublime», «eminente»), proposta fin dal 1515 nella Bibbia poliglotta complutense del cardinal Jiménez de Cisneros, spiegata da A. Caninius⁵⁹ (1600) e accettata ancora da parecchi autori. Anche Lc 1-2 sembra alludere, tra le varie possibilità, anche al significato di «eccelsa» per il nome di Maria.⁶⁰ Questo nome, particolarmente amato al tempo di Gesù⁶¹, designa ben sette donne del Nuovo Testamento,⁶² e anche per questo l'identificazione delle due sorelle di Betania, nel quadro del Nuovo Testamento, non è stata immediatamente univoca sia da parte della tradizione che degli studiosi moderni. È Giovanni a collegare ai personaggi di Marta e Maria più diffuse informazioni: oltre all'episodio di Lazzaro, che i sinottici non riportano, esse compaiono nell'unzione di Gesù sei giorni prima dell'ultima Pasqua, e in ogni caso si trovano sempre associate al nome di Betania. Nei sinottici la situazione è meno definita: i due nomi compaiono in un caso in coppia⁶³ altrimenti, più spesso, compare separatamente il nome di Maria,⁶⁴ ma non sempre con il legame di fratellanza né con la specificazione del luogo d'origine; l'unzione di Betania è conosciuta, ma la precisazione della famiglia presso cui fosse avvenuta, differisce da Giovanni (essa avvenne in casa

⁵⁷ Cfr. B. KIPPER, voce *Marta*, in *EncBib*, IV, col. 978; P. MENOUD, alla voce *Marta*, in *BHH*, II, col. 1156; J. BRUTSCHECK, *Die Maria-Marta Erzählung*, pp. 71 s.

⁵⁸ Cfr. O. BARDENHEWER, *Der Name Maria*. Cfr. anche E. VOGT, *De nominis Mariae etymologia*; M. GRÖG, *Mirjam*.

⁵⁹ A. CANINIUS, *De locis*, pp. 63 s.

⁶⁰ Cfr. B. UBACH - P. ESTELRICH - E. VOGT, voce *Maria*, in *EncBib*, IV, coll. 949-957, qui col. 957.

⁶¹ Cfr. F. REHKOPF, voce *Maria*, in *BHH*, II, coll. 1150-1151, qui col. 1150.

⁶² La madre di Gesù (Mt 1,16. 18. 20; 2,11; 13,55; Mc 6,3; Lc 1,27. 30. 34. 38. 39. 41. 46. 56; 2,5. 16. 19. 34; At 1,14), Maria Maddalena (Mt 27,56. 61; 28,1; Mc 15,40. 47; 16,1. (9); Lc 8,2; 24,10; Gv 19,25; 20,1. 11. 16. 18), la madre di Giacomo (Mt 27,56. 61; 28,1; Mc 15,40. 47; 16,1; Lc 24,10), Maria di Cleofa (Gv 19,25), la sorella di Marta (Lc 10,39. 42; Gv 11,1. 2. 19. 20. 28. 31. 32. 45; 12,3), la madre di Giovanni Marco (At 12,12) e una cristiana di Roma (Rm 16,6).

⁶³ Cfr. Lc 10,38-42.

⁶⁴ Maria (o Mariam) compare 11 volte in Matteo, 8 in Marco, 19 in Luca e Atti.

di Simone il lebbroso per Matteo e Marco⁶⁵) o resta ignota,⁶⁶ e il nome della donna non è mai specificato; in particolare poi Luca nomina le due donne come sorelle, ma non le collega a Betania,⁶⁷ e trasporta l'unzione di Gesù fuori da Betania in un villaggio ignoto e non nell'imminenza della Pasqua, bensì lungo il viaggio verso Gerusalemme.⁶⁸

Delle due sorelle è dunque Maria la più nota, che Giovanni nomina come protagonista dell'unzione di Betania.⁶⁹ A Betania (almeno secondo Matteo, Marco e Giovanni) una donna senza nome, che solo Giovanni identifica con questa Maria, prese un profumo d'inestimabile valore e lo riversò tutto, senza risparmio e senza misura, su Gesù. Il racconto di Giovanni rielabora liberamente gli elementi della tradizione sinottica, riprendendo da Marco e Matteo la localizzazione del racconto in Betania (Mt 26,6; Mc 14,3), da Luca (Lc 10,38-42) la sottolineatura dei due caratteri simbolici di Marta (il servizio materiale) e Maria (l'amore della parola), da Marco (Mc 14,3) la specificazione del prezioso unguento profumato come aromatizzato dal nardo, e ancora da Luca (Lc 7,38) le parti del corpo di Gesù, i suoi piedi, su cui si riversarono tanta devozione e amore, e la memoria del pianto che li ricoprì e il gesto di intima comunione di asciugarli coi suoi capelli. Sullo sfondo del tradimento che lo porterà alla passione, o nel cammino verso Gerusalemme ricco di insidie e difficoltà, questo quadro di amore puro, e contemporaneamente di autorevole confessione cristologia e messianologica da parte di una donna,⁷⁰ resta unico e insuperato in tutto il vangelo – cosa che ne giustifica appieno il comando di perpetua memoria (Mc 14,9; Mt 26,13). La Chiesa Latina ha identificato questa donna con la Maria Maddalena di cui Lc 8,2, e quest'ultima, a sua volta, di nuovo con la sorella di Marta.⁷¹ Oggi questa identificazione

⁶⁵ Cfr. Mt 26,6-13; Mc 14,3-9.

⁶⁶ Cfr. Lc 7,36-50.

⁶⁷ Cfr. Lc 10,38-42.

⁶⁸ Cfr. Lc 7,36-50.

⁶⁹ Per un confronto tra le figure di Marta e Maria in Giovanni e in Luca si vedano, oltre l'ampio studio citato di J. BRUSCHECK (*Die Maria-Marta Erzählung*), gli articoli di J.B. LOTZ, *Martha und Maria*, e di G. RINALDI, *Marta*; D.R. BECK, *The Discipleship Paradigm*, pp. 96-101; F.J. MOLONEY, *The Faith of Marta and Mary*, e, dello stesso autore, *Can Everyone be Wrong?*; I.R. KITZBERGER, *Mary of Bethany and Mary of Magdala*.

⁷⁰ Cfr. S. PELLEGRINI, *Elija, Wegbereiter des Gottessohnes*, p. 55.

⁷¹ Cfr. U. HOLZMEINTER, *Die Magdalenenfrage*. L'ultimo tentativo di riunire queste donne in una sola e in A.O. RAHILLY, *The Family at Bethany*, p. 192.

è unanimamente rifiutata, come pure il tentativo di identificare la casa di Simone il lebbroso con quella delle due sorelle.⁷² A quest'ultimo proposito si fa notare che anche la tradizione dei luoghi santi, tra le varie indicazioni proposte, ha sempre tenuto distinta la localizzazione di queste due abitazioni.⁷³ Ma la portata del personaggio, a livello tradizionale, simbolico e teologico, rimane incontestata. Una trama di echi e richiami si congiunge al nome di Maria.

Rispetto al sopra citato modello narrativo di 'introduzione di un personaggio', si nota qui una differenza appariscente e notevole: per creare lo sfondo di appartenenza a una famiglia o a un casato, non viene adottata la tradizionale linea androcentrico-generazionale, dove il figlio riceve denominazione (e posizione sociale) dal padre. Questo orientamento – con poche variazioni – è consuetudine in tutto il bacino del Mediterraneo dai suoi primordi storici. Eppure qui viene scelta la linea orizzontale della fratellanza/sorellanza, fatto ancora più sconvolgente dato che nessun fratello è nominato, bensì al suo posto compaiono solo sorelle, esponenti di un sesso che nell'antichità non valeva come significativo punto di riferimento. È un caso? È un dato storico l'assenza di fratelli, una scelta narrativa il non nominarli? Non sappiamo, ma il dato narrativo rimane e non si può ignorare. Ed esso si lascia bene incorniciare da altri dati della tradizione evangelica sulla famiglia: la relativizzazione del significato della famiglia come realtà sociale di fronte all'avvicinarsi del regno di Dio (Lc 14, 26: «se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e persino la propria vita, non può essere mio discepolo» e parr.); la svalutazione della famiglia come reciproca appartenenza fondata sul legame del sangue (Lc 11, 27 s.: «Beato il ventre che ti ha portato e il seno da cui hai preso il latte!» Ma egli disse: «Beati piuttosto coloro che ascoltano la parola di Dio e la osservano!»); la ricostituzione di un gruppo nuovo, sostitutivo, pur chiamato 'famiglia', ma basato sull'appartenenza alla stessa esperienza di fede, di ascolto e di pratica della parola di Dio (Mc 3,34 s.: «Ecco mia madre e i miei fratelli: chi compie la volontà di Dio, costui è mio fratello, sorella e madre» e parr.). Sulla base di questi dati, in aperto scontro e innovazione

⁷² Cfr. J.N. SANDERS, *Those whom Jesus loved*, p. 39.

⁷³ Cfr. C. KOPP, *I luoghi santi degli evangelisti*, p. 440.

rispetto al *milieu* del suo tempo, è possibile, ma non probabile, credere che in casa di Lazzaro mancassero un padre, una madre, o forse degli zii o almeno un avo utilmente nominabili. Più probabile – e quindi preferibile ipotesi di lettura – rimane, che il narratore considerasse la famiglia di Lazzaro come determinata dalla fede nel Signore e dall'amore di lui che univa i suoi membri, piuttosto che da legami di sangue, indubbiamente esistenti ma non significativi. In questo modello di famiglia sono elementi costitutivi i fratelli (o le sorelle), dato che Uno solo è il Padre, concetto che si affermerà poi nel linguaggio cristiano veicolato dal nome ἀδελφός/ἀδελφή («fratello/sorella»). Mancano invece elementi per dire se sia significativo il fatto che qui non siano nominati altri fratelli bensì solo sorelle: è certo possibile che ci fossero altri fratelli, che non era significativo nominare. Si deve dunque, a livello narrativo, considerare volontaria la scelta della categoria 'fratelli/sorelle', mentre invece casuale il riferimento alle sole sorelle e non marcato da particolari interessi riconducibili a categorizzazioni di matrice sessuale o sociale.

Su questa scenografia iniziale prendono significativamente corpo anche i pochi altri dati appresi dalla tradizione, che il lettore della pericope connette al nome e alla figura di Lazzaro.

Il nome Lazzaro, molto comune tra i Giudei al tempo di Gesù come provato da iscrizioni su urne funerarie,⁷⁴ è una forma accorciata del nome deverbativo ebraico 'el 'āzār, lo stesso che La'zār («Dio aiutò»). Un personaggio col nome di Lazzaro compare, nel Nuovo Testamento, soltanto un'altra volta. Si tratta della parabola lucana del ricco epulone (Lc 16,19-31), in cui una figura di mendicante dal nome Lazzaro si sfama con gli avanzi della mensa del ricco, fino a quando vedrà il rovesciamento della situazione nel regno dei cieli. Il fatto che la parabola attribuisca un nome proprio a un suo personaggio – lasciando inoltre innominato l'altro protagonista del racconto – è un caso unico che ha destato l'interesse di molti studi, sia rivolti in genere alle parabole di Gesù,⁷⁵ sia in particolare al rapporto che intercorre tra

⁷⁴ Cfr. R.E. BROWN, *Giovanni*, I, p. 547.

⁷⁵ Cfr. J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, p. 218; W.S. KISSINGER, *The Parables of Jesus*, p. 45; S. KISTEMAKER, *The Parables of Jesus*, soprattutto pp. 235-245, qui p. 237; H.J. CADBURY, *A Proper Name for Dives*, e, dello stesso autore, *The Name of Dives*; K. GROBEL, ... *Whose Name was Neves*; H. WEDER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*; G. EICHHOLZ, *Einführung in die Gleichnisse*; e molti altri.

le due figure neotestamentarie rispondenti al nome di Lazzaro.⁷⁶ Sono due, a questo proposito, le questioni che tale coincidenza solleva: la prima, di natura esclusivamente letteraria, riguardante il problema dell'influenza o dipendenza letteraria tra i testi di Luca e di Giovanni; la seconda, di natura storica, volta a determinare l'autenticità della figura storica del Lazzaro di Giovanni.

Il secondo punto, che si avvale per necessità delle conclusioni della critica letteraria, sarà trattato nel capitolo dedicato alla problematica storica,⁷⁷ dove trova più opportuna collocazione in continuità con il problema più generale della storicità di tutta l'azione narrata. Del primo punto si è già accennato nel primo capitolo, e si può ora riprendere e concludere l'argomento. La preferenza già manifestata per le tesi di J.N. Sanders, perfezionate da R. Dunkerley, a favore di una dipendenza letteraria tra i due testi che muove da Giovanni a Luca piuttosto che viceversa – come sostenuto da B. Mc Neil e K. Pearce – si basa sulle seguenti osservazioni, che sintetizzano e completano le argomentazioni del Dunkerley:

- anzitutto non si hanno esempi di identificazioni nominali di personaggi di parabole, mentre se ne ha qualcuno in caso di guarigioni o di risurrezioni.⁷⁸ È quindi più facile spiegare il caso isolato (Lc 16,20) dall'influsso di uno schema più documentato, che non viceversa.
- La figura del povero di nome Lazzaro è ampliata con alcuni tratti che esulano dal contrasto 'ricco-povero' su cui è costruita la parabola:⁷⁹ infatti egli non è soltanto un mendicante, ma un malato coperto di piaghe.
- Il finale della parabola, che cita espressamente la risurrezione (Lc 16,31), si dimostra chiaramente un tema aggiunto: infatti le figure del ricco e di Lazzaro presentano già il tema della risurrezione, colto dal versante del giudizio universale, mentre la successiva preghiera dell'invio di Lazzaro ai vivi indica una risurrezione transitoria, per «persuadere» (v. 31) il mondo dei

⁷⁶ Cfr. gli studi già citati *supra*, cap. I, § II,2.

⁷⁷ Cfr. *infra*, p. 235.

⁷⁸ Cfr. At 9,33. 40; 20,9.

⁷⁹ È tipico di Luca costruire una parabola o un insegnamento su due figure che inscenano un contrasto di pensiero, atteggiamento o situazione: cfr. per esempio Lc 10,38-42 (Marta e Maria); 18,9-14 (il fariseo e il pubblicano); 23,39-43 (il cattivo e il buon ladrone).

vivi, come è, di fatto, il segno della risurrezione di Lazzaro narrato da Giovanni. La forma stessa della proposizione condizionale (Lc 16,31: οὐδ' ἔάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ ...) può lasciar supporre come cosa nota la possibilità o la realizzazione di quanto sembra essere stato, nonostante tutto, ancora una dimostrazione insufficiente. E analogo giudizio è espresso, allo stesso proposito, nel vangelo di Giovanni (Gv 12,37).

Si può quindi concludere che, dal punto di vista letterario, l'influenza tra i due testi, possibile per quanto solo in forma indiretta, è senz'altro più probabile da Giovanni – o meglio dalla tradizione che sta alla base del racconto giovanneo – a Luca che non viceversa: è infatti più credibile che una parabola ricordi nel nome e nella situazione un fatto avvenuto o raccontato,⁸⁰ piuttosto che un fatto o un racconto vengano inventati a dimostrazione di una parabola, già di per sé fittizia. Da questo rapporto di influenza letteraria consegue che i personaggi dei due episodi devono rimanere distinti ai fini della lettura del racconto della risurrezione di Lazzaro. Ma anche per chi concludesse diversamente, resta comunque il fatto che nulla aggiungerebbe alla lettura del racconto giovanneo implicare che Lazzaro fosse stato povero o avesse rivisto il suo ricco e avaro patrono nell'aldilà. Il Lazzaro di Giovanni è figura narrativa autonoma.

Più di tanto, su Lazzaro, non possiamo dire. L'indicazione testuale di Gv 11,3 che Gesù amava Lazzaro, è servita a J.N. Sanders⁸¹ per sostenere l'identificazione di questo non meglio noto Lazzaro con l'ancora più anonimo «discepolo amato» del quarto vangelo (Gv 13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20). Ma tale interesse per rimandi e identificazioni di personaggi non è sostenuto dal testo, che lascia le due figure separate e indefinite – e tali restino dunque anche per il lettore. In racconti più tardi si legge del ritorno di Lazzaro dal regno dei morti (Acta Pilati 20,3), come pure la sua provenienza e i suoi legami con Pietro (Ps Cl Hom 2,1; 20,9). Fonti tardive, risalenti al IV secolo, danno pure notizia della cosiddetta tomba di Lazzaro (Eus Onom, GCS 11, 1,58; Itin Burdig, CSEL 39, 23). Sono testimonianze della forte incidenza della figura letteraria di Lazzaro sulla tradizione, ma non

⁸⁰ Come si dà nel caso analogo di Lc 19,12-15.

⁸¹ J.N. SANDERS, *'Those whom Jesus Loved'*, pp. 33 s.

costituiscono alcuna indicazione utile ai fini dell'ambientazione e lettura del testo giovanneo.

Lo scenario geografico (e anche teologico, come si vedrà!) è Betania, poiché il lettore suppone facilmente che il Lazzaro di Betania di cui si parla, sia, al momento del racconto, a casa sua: sarebbe stata premura del narratore informarci altrimenti del contrario. Ma questo dato, Betania, non dice, a questo punto, ancora nulla di più di un termine geografico, collegato all'amore e alla sofferenza (unzione-passione) di Gesù. Sulla carta geografica, se mai il lettore si premurasse di individuarlo, esso è ancora un puntino senza rilevanza.

Con queste poche parole dei primi due versetti, che sottono – come si è visto – ampi richiami intertestuali, il lettore della pericope è introdotto in una comunità familiare ricca di storia e di tradizione. Ora, si può ragionevolmente credere che, al punto in cui venne stesa questa pericope, anche Lazzaro fosse già di per sé abbastanza noto, come il «risuscitato dai morti», senza bisogno di ulteriori definizioni e riferimenti parentali. Muove a credere così sia la grandezza del miracolo narrato sia l'eco che esso ottenne, di cui appare traccia nella notizia della gran folla di Giudei accorsi «per vedere Lazzaro che egli aveva risuscitato dai morti» (Gv 12,9b). È evidente che tutti i membri della famiglia erano noti alla cerchia dei primi lettori/uditori, e che la funzione narrativa di queste coordinate spaziali e familiari su Lazzaro non è dare l'identikit di uno sconosciuto, bensì tramite esse viene richiesto al lettore di sintonizzarsi su questi fatti e legami affettivi antecedenti la narrazione prima di leggere con frutto il seguito della *fabula*. Sintonizzarsi sull'amore di Gesù per questa famiglia e considerare la fitta trama di affetti e di scambio che li legava da tempo e intimamente non è un preambolo, ma parte costituente il senso del racconto: è un caro amico di Gesù che si ammala, e ammalarsi (ἀσθενέω) non significa un malessere passeggero, bensì una grave infermità.⁸² Ridurre questi due versi a una nota informativa o a una traccia di strati di accrescimento del testo, impoverisce la lettura col rischio di mancarne il senso.

⁸² Si tenga presente l'elevata mortalità nell'antichità dovuta alle scarse competenze mediche – così B.W. Frier, citato da W.H. SALIER, *The Rhetorical Impact of the Semeia in the Gospel of John*, p. 135, nota 34.

Excursus: L'amore (ἀγαπάω, φιλέω)

Sono presenti nel cap. 11 termini di entrambi i gruppi lessicali che nel Nuovo Testamento esprimono il tema dell'amore: una volta ἀγαπάω (11,5) e il sostantivo φίλος (11,11), due volte il verbo φιλέω (11,3.36). Considerata l'alta percentuale con cui il tema ricorre nel vangelo di Giovanni, soprattutto riferita ad ἀγαπάω,⁸³ e la posizione da esso occupata in 11,1-44, si può considerare questa presenza del tema nel cap. 11 un riferimento indubbiamente significativo e fondamentale.

Essendo nota sia la distinzione di significato tra ἀγαπάω e φιλέω nel Nuovo Testamento⁸⁴ sia la controversa accettazione di essa,⁸⁵ si impone qui di verificare anzitutto, come premessa, la diversità d'uso e di accezione nel quarto vangelo, e successivamente quale di esse sia più presente nel brano, o quale gioco di richiami e tensioni si crei tra i termini dei due gruppi lessicali.

Per quanto riguarda la prima questione, sembra di poter confermare un uso differenziato tra i due verbi φιλέω e ἀγαπάω: il primo esprime il sentimento e il concetto più comunemente umano di amore, ed è infatti o sulla bocca di uomini (cfr. 11,3. 36), o di Gesù ma in riferimento al sentire del mondo (cfr. 12,25; 15,19), mentre «ἀγαπάω e ἀγάπη hanno assunto un significato peculiare, venendo usati per indicare l'amore di Dio»⁸⁶ e la risposta di amore dell'uomo a Dio sullo stesso modello dell'amore divino, che apre l'uomo alla comunione con i fratelli (cfr. 13,34; 15,12. 17) rendendolo partecipe del movimento di amore trinitario (cfr. 14,21).

⁸³ Cfr. ἀγαπάω 37 volte nel vangelo e 31 nelle lettere, contro le 8 di Mt, 5 di Mc e 13 di Lc, su un totale di 143 nel Nuovo Testamento. Φιλέω compare 13 volte (5 in Mt, 1 in Mc, 2 in Lc) e φίλος 6 (1 in Mt, assente in Mc, 15 in Lc), su un totale rispettivamente di 25 e 29 nel Nuovo Testamento.

⁸⁴ Cfr. voce ἀγάπη, in C. SPICQ, *Notes de lexicographie néotestamentaire*, I, pp. 15-30: «L'amitié (φιλία, φιλέω) ... désigne l'affection pure et simple, l'attachement, la sympathie, marquée toujours par la complaisance et la bienveillance ... Φιλεῖς ... n'était guère apte à exprimer une dilection qui unit Dieu et les hommes et s'étend même aux ennemis» (pp. 17-18). Cfr. anche W. GÜNTHER - H.-G. LINK, voce *Amore*, in *TBLNT*; G. QUELL - E. STAUFFER, voce ἀγαπάω, in *GLNT*, I, coll. 57-146, e G. STÄHLIN, voce φιλέω, in *GLNT*, XIV, coll. 1115-1264.

⁸⁵ Per esempio M. Dibelius e C. K. Barrett li considerano «sinonimi» (cfr. voce φιλέω, in *GLNT*, XIV, col. 1152), e tale è anche l'opinione di R.E. BROWN (cfr. *Giovanni*, I, p. 548) e di S.A. PANIMOLLE (*Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, III, p. 25).

⁸⁶ Cfr. W. GÜNTHER - H.-G. LINK, voce *Amore*, in *TBLNT*, p. 91. In quasi tutti i passi del Nuovo Testamento ἀγαπάω e ἀγάπη si riferiscono al rapporto tra Dio e l'uomo; in Giovanni tutti gli esempi sono illuminanti, soprattutto ai capp. 14, 15 e 17.

23; 17,23. 26). Se anche qualche passo⁸⁷ si discosta da queste osservazioni, esse sono confermate dalla quasi totalità dei casi, tra i quali il più evidente in assoluto è quello di 21,15-18, in cui tutto il dialogo gioca sulla differenza tra φιλέω e ἀγαπάω, con il risultato di perdere completamente di significato se essa venisse annullata. Il sostantivo φίλος, invece – esclusi due casi⁸⁸ in cui si pone al di fuori di uno specifico rapporto di amore – caratterizza sempre, con riferimento preciso al sacrificio (15,13), l'amore divino rivolto all'uomo da Gesù, ponendosi così nella sfera di significato di ἀγαπάω.⁸⁹

Per quanto riguarda la seconda questione, tenendo presente per il cap. 11 lo stesso criterio di distinzione adottato per la connotazione di φιλέω rispetto ad ἀγαπάω in tutto il vangelo, si può constatare come anche il φιλεῖς dei vv. 11,3.36, in bocca a personaggi umani, non superi il livello di amore terreno, ma proprio per lo stesso criterio si possono leggere i vv. 5 e 11 come un chiarimento e una rettifica del v. 3. Per il v. 36 si tratta certo di un richiamo del tema, ma solo l'esame più preciso del contesto può riconoscerli una sfumatura ironica⁹⁰ o una semplice ripresa in senso neutro o positivo.

Si può dunque concludere che, a partire dalle sezioni introduttive, il brano propone il tema dell'amore nella forma di ἀγάπη, e questa osservazione trova precisa conferma nella struttura narrativa del ritardo, che costituisce la risposta dell'amore divino (ἀγαπάω, vv. 5 e 11) alla domanda umana di amore (φιλέω, v. 3):⁹¹ Gesù non risponde alla richiesta di intervento in forza di un legame puramente terreno di amore, ma include questo affetto terreno

⁸⁷ Cfr. W. GÜNTHER - H.-G. LINK, voce *Amore*, in *TBLNT*, p. 100, sostengono che nel Nuovo Testamento «la differenza [di φιλέω] rispetto ad ἀγαπάω non viene mantenuta rigorosamente», ma in Giovanni solo a 5,20; 16,27 φιλέω indica l'amore del Padre per il Figlio o per i discepoli, e ἀγαπάω solo a 3,19; 12,43 e 8,42 riguarda la preferenza degli uomini per le tenebre e per la gloria del mondo e l'amore che i Giudei non hanno per Gesù. Diversamente ἀγάπη è riferito solo all'amore – del Padre, di Gesù o dei fratelli – sempre compreso nella sfera divina.

⁸⁸ Cfr. 3,29 e 19,12.

⁸⁹ Cfr. W. GÜNTHER - H.-G. LINK, voce *Amore*, in *TBLNT*, p. 101: «Φίλος esprime significanza teologica ... per quei casi in cui Gesù si rivolge ai suoi discepoli chiamandoli amici (Gv 15,14-15): ... il suo amore oblativo li rende suoi amici (Gv 15,13)».

⁹⁰ Come sostenuto, per esempio, da S.A. Panimolle e da altri.

⁹¹ Se non è questo il motivo unico o ultimo della struttura del ritardo – come di altre risposte negative di Gesù a suggerimenti umani –, vi è certo incluso anche questo aspetto (cfr. C.H. GIBLIN, *Suggestion, Negative Response, and Positive Action*).

in una forza di amore più grande, quale quello divino, disposto fino al sacrificio.

3. *Lontano da Gesù: difficoltà dell'attesa (Gv 11,3-5)*

Dall'amicizia che lega Lazzaro a Gesù consegue senza difficoltà l'invio della notizia della sua malattia. La comunicazione a mezzo di un inviato, che riferiva a voce, era un sistema talmente usuale nell'antichità,⁹² che il messo resta sottinteso o implicito nel verbo ἀπέστειλαν (v. 3). Dove si trovava Gesù, mentre riceve il messaggero che gli porta la triste notizia? In chiusura al capitolo precedente leggiamo che, dopo il pericoloso soggiorno a Gerusalemme durante la festa della dedicazione del tempio (Gv 10,22-39) conclusosi con un tentativo di lapidazione e di cattura (Gv 10,31.39), egli aveva lasciato la Giudea per spostarsi «al di là del Giordano, nel luogo dove prima Giovanni battezzava» (10,40). Questo luogo è identificato in Gv 1,28 col nome di «Betania al di là del Giordano». La notizia di tale Betania, da situarsi in Transgiordania e più precisamente in Perea, si era già persa al tempo di Origene, il quale, non trovando oltre il Giordano nessun luogo corrispondente al nome di Betania, conserva il ricordo del luogo dove Giovanni aveva battezzato sotto il nome di Betabara (*bêth 'ābhārāh*, «casa del passaggio».)⁹³ Secondo C. Kopp,⁹⁴ dalle numerose testimonianze della tradizione, che sposta progressivamente il suo interesse dal luogo in cui Giovanni operava al punto esatto del battesimo di Gesù, e dalle testimonianze archeologiche rinvenute nell'Wadi el-Charrar, punto più probabile per la localizzazione dell'attività del Battista situato sulla riva destra del fiume a circa 6 km a nord del Mar Morto,⁹⁵ non è

⁹² Sui sistemi di comunicazione nell'antichità cfr. A. JIEMÉNEZ PÉREZ - G. CRUZ ANDREOTTI (edd), *Aladas Palabras*.

⁹³ Cfr. GCS, IV, 149.

⁹⁴ Cfr. C. KOPP, *I luoghi santi degli evangelii*, p. 216.

⁹⁵ Cfr. K. ELLIGER, voce *Bethanien*, in *BHH*, I, qui col. 230. Da un'approfondita ricapitolazione delle indicazioni provenienti dalle fonti e dagli scavi archeologici R. Riesner ritiene di dover confutare questa identificazione (R. RIESNER, *Bethanien jenseits des Jordan*, pp. 71-73, 175). Tuttavia il suo argomento principale rimane un'osservazione filologica su Gv 11,4.11: «Doch will hier der Unterschied in den Formulierungen von Johannes 11,4 und 11,11 beachtet sein ... Das ungezwungenste Verständnis ist hier doch, dass Lazarus beim Eintreffen der Nachricht noch lebt, während Jesus absichtlich gerade erst zu dem Zeitpunkt aufbricht, als er auf wunderbare Weise vom Sterben seines Freundes überzeugt ist. Nur so lässt sich das retardierende Moment, das im zweitägigen Verweilen

più possibile oggi identificare con precisione la Betabara (*bêth 'ābhārāh*) di Origene, ovvero – secondo il quarto vangelo – la Betania dei tempi del Battista. Essa è, ad ogni modo, da situare ad est del Giordano,⁹⁶ in prossimità del colle di Elia, ai piedi del quale Giovanni doveva aver fissato la sua dimora ricalcando anche nella scelta del luogo della predicazione l'esempio dell'illustre predecessore. Da questa località alla Betania di Giudea intercorre una distanza di una cinquantina di chilometri su sentiero montagnoso,⁹⁷ che al tempo di Gesù poteva essere coperta in non meno di un giorno di viaggio, anche percorrendola a cavallo.⁹⁸ Questa ricostruzione unita al computo dei quattro giorni di riposo di Lazzaro nel sepolcro, ne deduce il decesso nel giorno stesso in cui fu inviato il messaggero dalla Giudea alla Perea.⁹⁹

Jesu liegt, kompositorisch und theologisch befriedigend erklären» (p. 72), mentre nuovi scavi archeologici condotti dal 1995 al 2002 documentano resti di comunità religiose risalenti addirittura al I secolo d.C. (R. RIESNER, *Bethanien jenseits des Jordan*, pp. 29-32. 40).

⁹⁶ R. RIESNER, *Bethanien jenseits des Jordan*, p. 76, localizza la «Betania al di là del Giordano» di Gv 1,28 nel nord, basandosi sul fatto che la chiamata dei primi discepoli, avvenuta là, raccoglie (sul filone del racconto marciano?) tutte persone attive o domiciliate in Galilea intorno al lago di Genesareth. Riesner trova sorprendente tale concentrazione di personaggi provenienti dal nord, e propone, insieme a qualche altro studioso, di dislocare Betania nelle vicinanze della Galilea, sul nord est del Giordano: in Batanea. Le ragioni addotte non sembrano tuttavia convincenti. I fatti narrati su Gesù, se presi alla lettera, contengono quantomeno molti elementi sorprendenti: non stupiscono forse le così numerose e così improvvise adesioni alla sequela? Non stupiscono i dialoghi? Non stupisce l'atteggiamento progressista del Battista? – e così via. Tutto il racconto è pervaso di simbolismo. A dirimere il problema basta a mio avviso l'osservazione che un autore che conosce tanto bene il nome di Betania da distinguere quella «vicino a Gerusalemme» da quella «al di là del Giordano» non può semplicemente confonderla con «Batanea», la quale essendo una regione inequivocabilmente situata oltre il Giordano, non ammetterebbe come sensata una tale specificazione!

⁹⁷ Cfr. É. DELEBECQUE, *'Lazare est mort'*, p. 89.

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 89 s.

⁹⁹ I quattro giorni di morte di Lazzaro inducono Wengst (K. WENGST, *Il Vangelo di Giovanni*, p. 86, nota 19) a difendere la localizzazione di R. RIESNER, *Bethanien jenseits des Jordan*, p. 73 per la «Betania al di là del Giordano» con la Batanea del nord. Se la Betania di 11,40 fosse nel sud, argomenta Wengst, sarebbe troppo vicina a quella di 11,18 per rendere conto dei quattro giorni di decesso di Lazzaro. Ma il punto è semplicemente, a mio avviso, che non viene detto quando Lazzaro morì. Con entrambe le localizzazioni sono spiegabili i quattro giorni nel sepolcro. Secondo l'identificazione lontana (Batanea = Betania) essa dista tre o quattro giorni di viaggio da Gerusalemme: si calcola oltre una settimana dalla partenza del messo al ritorno di Gesù a Betania di Giudea (tre o quattro giorni assegnati al viaggio del messo, due di indugio di Gesù e altrettanti per il ritorno di Gesù in Betania di Giudea). Come conseguenza di questo calcolo Lazzaro non sarebbe morto subito dopo l'invio del messo a Gesù, bensì qualche giorno dopo. Secondo l'identificazione vicina, come detto, Lazzaro sarebbe morto il giorno stesso dell'invio del messo. L'argomento dei quattro giorni non incide quindi in merito all'identificazione della Betania.

Come i vv. 1-2 si aprono e si chiudono con il tema della malattia («C'era un certo malato ... E il fratello di lei era malato») posto sullo sfondo del tema dell'amore (v. 2a), così i vv. 3-5 sono incorniciati dal tema dell'amore («Colui che ami è malato ... Ora Gesù amava Marta e sua sorella e Lazzaro») che include il tema della malattia (v. 4). I due temi si intrecciano dal punto di vista retorico in un gioco a rincorsa: al narratore preme che l'uno non sia percepito disgiunto dall'altro.

Le sorelle di Lazzaro, inviando il messo, sanno dove si trova Gesù: lontane, sono in stretto contatto con lui. Cosa avranno pensato le sorelle inviando la notizia a Gesù? Avranno sperato il suo ritorno? Avranno pensato di farglielo sapere per correttezza? Avranno ipotizzato di trattenerlo a Betania di Giudea, lontano dai pericoli del tempio? Non lo sappiamo, ma riceviamo dal racconto parametri chiari per costruire ipotesi consone al testo. Gesù è a Betania al di là del Giordano per sfuggire alle minacce di Gerusalemme: richiamarlo in Giudea significa esporlo al pericolo, come limpidamente osservato dai suoi discepoli (Gv 11,8). Attribuire a Marta e Maria il desiderio di nuocere a Gesù romperebbe la coerenza narrativa delle loro figure. Non si può pertanto interpretare la frase delle sorelle come una velata richiesta di intervento da parte di Gesù da realizzarsi col suo ritorno. Proprio la forma contenuta e neutrale dell'espressione sottolinea al contrario l'intento informativo e la repressione di una chiara invocazione d'aiuto.¹⁰⁰ Per il mondo del racconto esse possono solo aver desiderato senz'altro che Gesù fosse stato lì, ma, non essendo lui presente, averlo voluto informare delle gravi condizioni del suo amico, e certamente anche aver sperato che Gesù, forse anche da lontano, le potesse aiutare, come già aveva fatto nel caso del figlio malato del funzionario reale di Cafarnao, curato a distanza da Gesù, soggiornante a Cana, con una sua sola parola (Gv 4,46-53). La fede delle due sorelle, basata su una comunione talmente forte che basta anche un intermediario per intendersi, è esemplare se non unica nel vangelo di Giovanni.

¹⁰⁰ Ho cercato a lungo letture simili a questa mia interpretazione e ho trovato infine una conferma in A. GUILLERAND, *San Giovanni*, p. 390: «Ciò spiega la loro formula, con la quale non osano chiedere niente: 'Signore, colui che tu ami è ammalato'. La loro intimità, in tempo normale, non avrebbe esitato davanti a un'insistenza ... [Ma] temevano per Lazzaro se Gesù non fosse venuto, e per il Signore stesso se avesse risposto alla loro chiamata».

L'appellativo con cui lo invocano, Κύριε, assume qui valore pregnante: non semplicemente 'signore', come vocativo di saluto a persona di riguardo, ma «Signore», colui che ha il potere sul mondo.¹⁰¹

La risposta di Gesù suona rassicurante, tanto per il lettore quanto per Marta e Maria nel mondo del racconto: non vi è pericolo di morte, anzi la malattia di Lazzaro non riguarda *in primis* lui, bensì Dio e il figlio di Dio, nel loro reciproco illuminarsi nella gloria. Questo concetto non è nuovo al lettore, al quale fin dall'inizio del vangelo sono state ripetutamente rivolte parole di insegnamento sulla gloria di Dio.¹⁰² Il tema della gloria, come forma qui con il v. 40 un'inclusione che illumina la pericope, così forma un'inclusione con Gv 2,11 che mette il 'libro dei segni' sotto il sigillo della manifestazione della gloria del Figlio nel Padre.

Lazzaro è dunque nelle mani di un disegno che lo trascende e lo associa intimamente a Dio e ai piani di Dio: dove sarebbe più al sicuro? Ma la finalità che esso riveste – la gloria di Dio e la glorificazione del figlio di Dio – sfugge la comprensione umana, che ne percepisce solo il lato della sofferenza. Non dice il racconto a chi sia rivolta questa parola misteriosa: al messaggero, perché la riferisca a Marta e Maria? O è una riflessione di Gesù rivolta a nessuno, ovvero espressa solo per il lettore? Nel racconto nessuno si cimenta con l'interpretazione delle parole «gloria di Dio» e «glorificazione del figlio di Dio». Dunque il compito ermeneutico è direttamente affidato al lettore, che dovrà ricordarsi di questa parola nel leggere il v. 40. Che la gloria manifesti un volto di Dio ancora più sconosciuto e sorprendente, che contempla addirittura il sacrificio di sé per il dono della vita eterna, il lettore potrà scoprirlo solo alla fine del racconto, quando la promessa visione della gloria (11,40) si concretizza non solo nella risurrezione dell'amico (11,44) ma soprattutto nel gesto decisivo che conduce Gesù alla croce (11,46). Da qui e per tutta la seconda metà del vangelo il riferimento alla gloria prende la forma della glorificazione.¹⁰³

Se le sorelle hanno ricevuto, presto o tardi, risposta dal messo, o se per tutto il tempo hanno sperato nella presenza di Gesù o

¹⁰¹ Cfr. *infra*, pp. 137-150.

¹⁰² Cfr. Gv 1,14; 2,11; 5,41.44; 7,18.39; 8,50.54.

¹⁰³ Cfr. *infra*, nota 366.

nella guarigione del fratello, la loro attesa non è stata facile: qui il lettore, che vive in un tempo in cui Gesù è irrimediabilmente assente, viene coinvolto in prima persona. Il seguito del racconto, le parole che le sorelle pronunceranno e le reazioni che esse manifesteranno, non sono comprensibili senza tener conto di questa difficile attesa e questa speranza nella guarigione, che la morte di Lazzaro ha deluso.

Per ora, si può dire, le sorelle attendono una salvezza ad opera di Gesù, mentre il lettore, con sguardo metanarrativo, attende lo svelarsi della gloria di Dio tramite la glorificazione del Figlio.

4. *Vicino a Gesù: difficoltà della sequela (Gv 11,6-16)*

La difficoltà più immediata del lettore è data dal deliberato indugio di Gesù, di cui è difficile rendersi ragione.¹⁰⁴ Esso sembra, ad una prima lettura, costituire fino alla fine un problema per Marta, Maria e per una parte dei Giudei spettatori. È difficile per la nostra mentalità (tanto moderna quanto antica!) accettare come moralmente buono il lasciar morire con premeditazione un amico, pur potendolo salvare, anche se certi della propria onnipotenza di richiamarlo in vita. Per evitare questa interpretazione aberrante il lettore deve attivare una notevole cooperazione testuale, che il testo con molte sollecitazioni non manca di guidare. Anzitutto la cornice di amore su cui il narratore si diffonde profusamente dall'inizio alla fine (Gv 11,2. s. 5.36 s.¹⁰⁵) impedisce di interpretare il gesto di Gesù come il cinismo di sottrarre la guarigione a una persona cara.

Ma ciò non basta per suggerire una spiegazione più plausibile. Solo un'analisi intratestuale sui contesti paralleli in cui Gesù delude le aspettative dei suoi interlocutori può colmare il vuoto lasciato dal narratore sul motivo dell'agire di Gesù: nel primo miracolo, a

¹⁰⁴ Giustamente osserva C.R. KOESTER, *Symbolism in the Fourth Gospel*, in particolare pp. 116-123, qui p. 117: «If Jesus loved the sisters and Lazarus, it would have been understandable to risk death by going immediately to help his friends, or it would have been natural to avoid the threat altogether by not going at all. But to delay for two days and then go was absurd».

¹⁰⁵ Anche gli esterni alla famiglia, i Giudei astanti, testimoniano questo amore: alcuni di essi riconoscono amore nel pianto di Gesù («Vedi come lo amava!», Gv 11,36), ma anche gli altri, che miscono il pianto come prova d'amore, chiamano implicitamente in causa il – dal loro punto di vista presunto, ma in ogni caso noto – legame di amore tra i due, che avrebbe dovuto essere rispettato prestando aiuto all'amico malato («Non poteva costui che ha aperto gli occhi al cieco far sì che anche questi non morisse?» Gv 11,37).

Cana, egli rifiuta di accogliere la richiesta di sua madre implicita nell'osservazione sulla mancanza di vino (Gv 2,4); nel secondo miracolo di Cana non aderisce alla richiesta del funzionario regio di scendere a salvare suo figlio, constatando piuttosto l'inadeguatezza della sua fede (Gv 4,48); all'esortazione dei fratelli di presentarsi alla festa delle Capanne per manifestarsi al mondo, risponde anzitutto negativamente, salvo poi andarci dopo, da solo e di nascosto (7,1-10). Il Gesù giovanneo è tipico nell'evadere le pressioni che gli vengono fatte e nel deludere in un primo tempo le attese o le richieste a lui rivolte. Come nell'ultimo caso della festa delle Capanne anche qui compare l'elemento narrativo del cosiddetto ritardo, ovvero posticipazione. Inserito in questo contesto intratestuale, Gesù appare in Giovanni come pieno incaricato di Dio, dotato dei poteri e della libertà di Dio stesso, dal quale solo prende inizio la sua azione. Non le attese o i giudizi degli uomini né il suo proprio interesse lo muovono, ma solo la volontà di Dio: per questo la sua azione è totalmente libera e pienamente rivelatrice del volto di Dio; solo essa fa procedere la storia e la governa nel senso pieno, mirando esclusivamente alla rivelazione del Padre nel Figlio.¹⁰⁶

Anche in Gv 11 la struttura narrativa del cosiddetto ritardo è espressione dell'indipendenza da qualunque sollecitazione umana. Proprio il ritardo, che potrebbe venir scambiato a tutta prima come un tratto umano (forse teme il Dio-uomo la sua morte?), fa emergere Gesù dalla logica umana per elevarlo alla logica divina, del cui piano egli è attore cosciente quale figlio di Dio a pieni poteri. Su questo sfondo di onniscienza e onnipotenza divina, il pianto di Gesù di fronte alla morte e al dolore causato da essa (Gv 11,35), di umanissima passione di affetto, dona equilibrio narrativo e teologico alla figura di Gesù, impedendole di apparire sdoppiata e sformata come quella di un Dio dal volto umano ma senza umanità. Il Gesù che fa risorgere Lazzaro ha tutta la passione degli affetti umani, ma non si lascia guidare da essi, bensì agisce divinamente come attore e direttore della storia, in vista di un bene generale e non di un affetto privato. Il suo

¹⁰⁶ In questo senso K.H. RENGSTORF, *σημείον*, in *GLNT*, XII, p. 148: «I miracoli di Gesù non sono l'effetto della sua misericordia in determinate situazioni penose, ma sono esclusivamente segni della realtà cristologica di Gesù». Nei segni «Gesù è insieme colui che rivela e colui che deve essere rivelato» (p. 147).

arrivo posticipato non è un ritardo, ma un'azione pedagogica che prepara alla rivelazione.

Ora il v. 5, che precede immediatamente l'annuncio dell'indugio di Gesù, viene riletto sotto nuova luce e assume una connotazione di pena anche per il protagonista: pur potendo salvare Lazzaro, pur non temendo la propria morte, anche egli, Gesù, deve aspettare ... Aspettare significa seguire i tempi e i disegni di Dio, lasciando al Padre l'azione. Nell'attesa dolorosa della sua ora Gesù viene associato all'attesa dolorosa delle sorelle, quasi che esse, a loro insaputa, partecipino già da ora al processo di rivelazione della gloria, mentre egli è da sempre unito al dolore delle sue amiche e amici.

La posizione di Marta e Maria, lontane da Gesù e che lo invocano e ne attendono il ritorno, è uguale alla condizione dei credenti che non hanno più Gesù tra loro in carne e ossa – e lo invocano e ne attendono il ritorno. Il Gesù del racconto si comporta non come previsto dai codici di fratellanza, amicizia e rispetto umani, bensì come il Figlio tornato al Padre, che con la stessa libertà di Dio lascia arrivare la morte e lascia che il corso della storia e della vita fluiscano con i loro ritmi naturali: un Gesù narrato come terreno, ma di comportamento e prospettiva assolutamente divine. Per i lettori è proprio questo l'unico Gesù che conoscono: assente, tornato al Padre, divino.

Due giorni di inazione fanno apparire per conclusa la reazione di Gesù. Le uniche figure del racconto che non soffrono di questo indugio sono i discepoli. Ignari delle sorti di Lazzaro, sicuri in Betania al di là del Giordano insieme al loro maestro, eventualmente in attesa di una risoluzione positiva della malattia di Lazzaro, non vedono – giustamente – motivo di lasciare il luogo. Con plausibile preoccupazione e stupore accolgono la nuova decisione di Gesù di tornare con loro in Giudea: «Rabbi, or ora i Giudei cercavano di lapidarti, e tu te ne torni là?» (11,8). Insieme al timore per il maestro è implicitamente possibile anche il timore per la propria sorte. La risposta di Gesù, ovviando alle attese della comunicazione, non svolge il dialogo perorando la causa del viaggio con un valido motivo. Egli individua invece con chiarezza le difficoltà della sequela, e prendendo le mosse da un'immagine improvvisa, scollegata dai termini immediati della situazione, li riporta al cuore del loro conflitto per risolverlo. Il parallelismo in due strofe contrappone due situazioni, stilizzate nelle parole-

chiave «di giorno» e «di notte». La situazione ipotizzata appare all'inizio reale: si nominano la divisione della giornata, le ore di luce e le ore di buio,¹⁰⁷ il camminare e l'inciampare, e in questo contesto la «luce di questo mondo» indica il sole, mentre «non c'è luce in lui» significa che di notte manca luce nel mondo. Ma leggendo la seconda parte della prima strofa («perché vede la luce di questo mondo») il piano reale si dissolve e la realtà cede il passo alla metafora: infatti, stando «la luce di questo mondo» per «il sole», la frase non suona sensata, venendo a dire: «Nel caso uno cammini di giorno non inciampa, perché vede il sole», mentre il senso atteso vorrebbe semmai: «Nel caso uno cammini di giorno non inciampa, perché vede alla luce del sole». Inoltre la locuzione «la luce di questo mondo» è *hapax* della lingua greca,¹⁰⁸ nel contempo è idioletto giovanneo e trasparente metafora del quarto vangelo per indicare Gesù, inviato del Padre.

«Gesù è vita e luce per gli uomini (1,4; 9,5): egli è la luce vera venuta nel mondo (1,9) che risplende nelle tenebre (1,5) e illumina ogni uomo (1,9), ad essa il Battista rese testimonianza (1,7). Ma gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce perché le loro opere erano malvage (3,19) e chi opera il male odia la luce, che svela le sue opere (3,20; cfr. 5,35). Chi segue la luce non cammina nelle tenebre, ma avrà la luce, che è la vita (8,12). Fintantoché Gesù è nel mondo, è il tempo per lui¹⁰⁹ di compiere le opere di Dio – nella notte nessuno può operare (9,4,5) – e per chi per poco tempo ancora incontra la luce, è il tempo di camminare nella luce, che significa credere in lui e diventare figli della luce (12,35 s.): chi crede in lui esce dalle tenebre (12,46)».

¹⁰⁷ L'immagine delle dodici ore del giorno evoca i ritmi dell'attività quotidiana. I Giudei facevano iniziare la giornata alla sera, col tramonto, e la dividevano in due metà, di cui la prima, la notte, durava dal tramonto all'alba, e la seconda, il giorno, dall'alba al tramonto (cfr. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar*, II, pp. 442, 543). Ogni metà della giornata si componeva di dodici ore, la cui durata variava pertanto col variare del tempo di luce attraverso le stagioni: la lunghezza del giorno in Palestina oscilla tra le quattordici ore e dodici minuti e le nove ore e 48 minuti, così che in estate l'ora era circa 20 minuti più lunga che in inverno. Nei giorni di equinozio la prima ora del giorno iniziava verso le 6.00, come nella divisione romana. Furono le dodici ore del giorno a essere indicate per prime come le 'dodici ore'. Dodici ore erano anche la normale durata di una giornata lavorativa (cfr. Mt 20,1.9.12).

¹⁰⁸ «Luce» in greco (Φῶς) per intendere la luce del sole sulla terra non sente la necessità di venir ulteriormente specificata, se non che in contesti astronomici, dove può venir precisata come luce dal cielo, del sole o degli astri. Esemplarmente Filone su più di 180 casi non dice mai «di questo mondo/del mondo».

¹⁰⁹ Il plurale ἡμᾶς ἐργάζεσθαι (9,4) è da intendere come *pluralis participationis* (M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti, ad loca*): i discepoli vengono così resi partecipi del mandato di Gesù, come in Gv 11.

Così il lettore abbandona la lettura letterale e applica la metafora a Gesù, che rende più senso alla frase. Essa ora significa: «Nel caso uno cammini di giorno non inciampa, perché vede me», che vale a dire: 'Chi vede me, non inciampa!' Per converso – nell'immagine della notte – si ottiene nella seconda strofa: 'Chi non vede me, inciampa!'. Ma qui avviene un ulteriore passaggio di senso: Chi inciampa non solo non vede Gesù, ma in lui non c'è Gesù. La luce, si precisa qui, non viene dall'esterno, ma dall'interno: «in lui» non indica più il mondo fisico,¹¹⁰ bensì chi inciampa. Gesù, luce del mondo, non illumina dall'esterno, ma dall'interno, perché è in comunione con i suoi (Gv 15,4; 17,21.23. *passim*). Chi inciampa è fuori dalla sua comunione, in lui ci sono tenebre. Il parallelismo strofico si esprime nel congiuntivo dell'eventualità: nell'immaginazione narrativa il Gesù della *fabula* non descrive due realtà ipotetiche, ma pone ai discepoli un convincente invito ad esaminarsi. Ciascuno giudichi dalla sua paura di inciampare, se sta con Gesù o fuori dalla sua comunione. Per i discepoli il giorno è la presenza di Gesù, determinata dal credere in lui, la notte l'assenza di Gesù, dovuta al non credere in lui. Gesù non risponde alla valutazione del rischio di morte intuito dai discepoli, non li rassicura e non fa predizioni sul suo futuro, ma rifiuta la prospettiva dell'interesse personale e risponde alla paura dei discepoli, di subire danni insieme al maestro. Di conseguenza non si premura di fornire loro un motivo, che renda plausibile e condivisibile la sua decisione, perché il principio della sequela non è il motivo contingente che sostiene un'azione, ma esclusivamente il volere di Gesù, venuto nel nome del Padre – come per Gesù stesso il mandato di Figlio non si fonda su null'altro che sull'incondizionata e intera adesione alla volontà del Padre, che l'ha mandato. La sequela ideale non si fonda sui perché, ma sull'incondizionata adesione a Gesù.

I discepoli non reagiscono verbalmente a queste parole del maestro – per loro deve reagire il lettore. Ma il fatto che Gesù prosegua a parlare, significa che il suo intervento è ancora richiesto, e l'argomentazione si sposta sul motivo del viaggio, finora lasciato inespresso. Egli attira la loro attenzione sull'amico Lazzaro: «si è addormentato», ma Gesù va a risvegliarlo. Non

¹¹⁰ Si ricordi qui la lezione semplificante del codice D e altri pochi testimoni (cfr. p. 5), che leggono «in lei», cioè nella notte, proprio per ovviare alla difficoltà della metafora.

sfugge qui al lettore il passaggio dal plurale inizialmente rivolto ai discepoli («Torniamo di nuovo in Giudea!», v. 7) al singolare con cui prosegue il discorso («io vado a risvegliarlo», v. 11): non casualmente Gesù lascia aperta e in sospeso la partecipazione dei discepoli, ancora dubbia. Ma il lettore può intanto chiedersi qui, come potesse Gesù sapere della morte di Lazzaro. Non si dice che qualcuno lo abbia informato, e quanto egli ora afferma sembra contrastare la sua positiva reazione iniziale, che pareva escludere la morte (v. 4). Il lettore può colmare questo vuoto lasciato aperto dal testo integrandolo con le numerose informazioni sull'onniscienza del Gesù giovanneo,¹¹¹ che ne fanno un personaggio dai tratti marcatamente sovrumani – e insieme gli si apre una più profonda comprensione della precedente parola di Gesù: il «non aver per fine la morte» non esclude la morte corporale. Il senso completo dell'affermazione si svelerà però solo con la visione finale della gloria di Dio (v. 40.44).

Ora, dire di un malato in presumibile pericolo di morte che «si è addormentato» è consumata metafora della lingua greca e antica in genere¹¹² per indicare la morte, così che la frase risultava per chiunque inequivocabile. Ma la reazione dei discepoli costituisce un particolare esempio di fraintendimento giovanneo.

Premetto un'osservazione sui postulati della comunicazione. Il modo velato e densamente metaforico con cui Gesù conduce il discorso può apparire anomalo rispetto alla nostra logica usuale di dialogo. Ma nell'economia del racconto è più plausibile di quanto non appaia a prima vista. Si provi, per verifica di contrasto, a costruire un dialogo che esponga apertamente il motivo del viaggio – del tipo: 'Lazzaro è morto e io vado a resuscitarlo alla vita terrena'. Lo avrebbe mai creduto qualcuno? Era possibile intendere queste parole? Fino alla fine del racconto il brano non lascia dubbi sul fatto che la risurrezione dai morti era una prospettiva talmente e totalmente esulante dal reale, da non poter essere creduta, anche quando apertamente annunciata (11,11.23.25s.40), neppure dai più fervidi credenti e intimi amici di Gesù! Inoltre, dal punto di vista di Gesù, sarebbe stato troppo riduttivo e sviante dire che egli va a risuscitare Lazzaro a vita terrena. Egli va a dare testimonianza

¹¹¹ Cfr. Gv 4,18 s. 39; 6,61; 7,39; 13,19; 14,29; 16,32; 18,4 *passim* (cfr. anche nei sinottici per esempio Mc 2,8).

¹¹² B. WITHERINGTON III, *John's Wisdom*, p. 202 con citazione di passi esemplari dalla letteratura religiosa antica, anche neotestamentaria (Giobbe, 1Tess).

del suo amore fedele fino al sacrificio, svelando in questo gesto la gloria di Dio. Non è possibile anticipare e spiegare a parole questa esperienza ai discepoli, e Gesù non può che muovere il discorso con tatto e per cenni, per indurli a seguirlo. Dal punto di vista della logica della comunicazione il racconto è dunque perfettamente conseguente.

Il fraintendimento è una delle tecniche narrative giovannee più evidenti e studiate.¹¹³ Tuttavia resta difficile dire e definire in che cosa consiste e che funzione narrativa svolge tale accorgimento letterario.¹¹⁴ Certo è che esso «is more extensive, complex, and varied than is usually conceded».¹¹⁵ Classico è quel tipo di fraintendimento creato per introdurre un'approfondita spiegazione sul contenuto preciso di una metafora tecnica della lingua giovannea, ma questo si applica solo ad alcuni casi, di cui sono esemplari i discorsi introdotti dalle Ich-bin-Worte:¹¹⁶ Gesù è pane di vita (Gv 6,35.51) frainteso a 6,42.52; è 'Io-sono' (Gv 8,24) frainteso a 8,27; è via, verità e vita (Gv 14,4.6) frainteso a 14,5.8 s. Non è però questo il caso di Gv 11,12, come già notava Bultmann in una nota.¹¹⁷ Infatti in Gv 11,12 una chiarificazione rivelante il senso di «morire» per la parola «addormentarsi» è tanto superflua quanto teologicamente irrilevante. Dunque non riesco a concludere con Culpepper che «il narratore spieghi la metafora, presumibilmente per il fatto che almeno per alcuni lettori una spiegazione era necessaria».¹¹⁸ Altre volte il fraintendimento sta ad indicare la distinzione tra «insiders» e «outsiders»:¹¹⁹ ma essendo qui i discepoli figure saldamente associate al destino di Gesù, non

¹¹³ Cfr. tra gli studi più noti R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, pp. 152-165 (lì ulteriore bibliographia); E. RICHARD, *Expressions of Double Meaning*.

¹¹⁴ In merito ai diversi tentativi di classificazione ed enumerazione delle occorrenze di fraintendimento nel vangelo di Giovanni cfr. E. RICHARD, *Expressions of Double Meaning*, p. 97.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ Come Ich-bin-Worte vengono unanimemente riconosciute le seguenti: Gesù pane di vita (Gv 6,35.51); 'Io-sono' (Gv 8,24); luce del mondo (Gv 8,12; 9,5), porta (Gv 10,7.9), buon pastore (Gv 10,11.14), via, verità e vita (Gv 14,4.6); vite (Gv 15,1.5). Sulle Ich-bin-Worte cfr. E. SCHWEIZER, *'Ego eimi'*; H. LAMPARTER, *Die Hoheit Jesu*.

¹¹⁷ R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, p. 303, nota 1: «Schwerlich ist ein Doppelsinn beabsichtigt ... Das wäre gar kein joh. Doppelsinn». All'opposto, con la maggior parte dei commentatori, B. CORSANI, *I miracoli di Gesù*, p. 76.

¹¹⁸ R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, p. 158: «The narrator explains the metaphor, presumably because for some readers at least an explanation was necessary».

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 164. Si vedano esemplarmente i casi di Nicodemo (3,3-5), della Samaritana (4,10-15), dei Giudei (8,31-35).

sembra neanche questa la funzione significativa da attualizzare. L'interpretazione senz'altro più riduttiva è quella che intende il fraintendimento come reale incomprensione dei discepoli¹²⁰ piuttosto che come tecnica letteraria di svelamento.¹²¹ A mio avviso, il fraintendimento è qui appositamente costruito,¹²² a livello del racconto, proprio per indicare la disperata volontà dei discepoli di sfuggire alle difficoltà della sequela, e, a livello metanarrativo, per illustrare al lettore il corretto fondamento della sequela.¹²³ Solo la dolcezza e l'ostinata pazienza di Gesù a non interrompere il dialogo con i discepoli, ma ad associarli a sé, riesce a recuperarli come discepoli. Il lettore che non intende questa intenzione e non sta al gioco del testo, legge da sprovveduto: non coglierà il messaggio, e potrà leggere nei discepoli solo l'esempio di chi, nella migliore delle ipotesi, non padroneggiava la propria lingua e cultura – con grave perdita del messaggio teologico giovanneo.

Gesù reagisce dunque sopprimendo la metafora del sonno («Lazzaro è morto»), e ora i discepoli, rappresentati coralmente per bocca di Tommaso, escono allo scoperto e prendono posizione: scelgono di andare a morire con lui.¹²⁴ È la sequela di una

¹²⁰ Cfr. B. WITHERINGTON III, *John's Wisdom*, p. 202: «the disciples, still thinking on one level while Jesus speaks on another, assume he means that Lazarus is *literary* only asleep».

¹²¹ R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, p. 164: «Many of the misunderstandings, in fact, seem calculated to do just this [ovvero la 'distinction between insiders and outsiders'], since it is hard to believe that anyone even upon first reading of the gospel would think ... that Lazarus was merely taking a restful nap».

¹²² Molto appropriatamente nota Keener che la frase di Gesù non si presta bene neppure al senso traslato di 'morire': «How would Jesus 'awaken' Lazarus from *death*?» (C.S. KEENER, *The Gospel of John*, p. 841, corsivo nell'originale). Ma la linea interpretativa dei discepoli, marcatamente orientata al desiderio di evitare il viaggio in Giudea, fa apparire il fraintendimento come tecnica letteraria appositamente introdotta dall'intenzione di illustrare la sequela che non come puro equivoco linguistico.

¹²³ In più si può riconoscere con S. HAMID-KHANI, *Revelation and Concealment of Christ*, p. 88 che questo voluto fraintendimento è anche un esempio di ironia giovannea: «The disciples use a verb for 'awakening' which can also mean to be 'saved' or 'healed'. This is therefore another instance of Johannine double meaning in the context of dramatic irony: the disciples are right, but do not realiste it».

¹²⁴ «Con lui» (μετ' αὐτοῦ) è da riferirsi a Gesù, anche se l'indicazione può apparire a prima vista ambigua. Il riempimento di significato più immediato sarebbe infatti «Lazzaro», dato che si è appena accennato alla sua morte. Ma l'«andare a morire insieme» non è più applicabile a Lazzaro, dato che questi è già morto: così il lettore non ha dubbi che i discepoli intendono chiaramente la morte di Gesù, a cui si sentono tristemente associati. Quanto poco invece Gesù li voglia portare con sé nella morte, viene ripetutamente espresso nei capitoli seguenti, dove il Figlio nella preghiera di commiato li considera «custoditi» (17,11 s.) e culmina nella scena di Getzemani con il comando autorevole ai soldati: «Se dunque cercate me, lasciate che questi se ne vadano» (18,8 s.).

fede ancora immatura. Scelgono di andare con Gesù, e questo li riabilita pienamente come discepoli, ma l'ottica di morte non li ha ancora sciolti dal loro fraintendimento: con Gesù, vicino a lui, non si inciampa – che motivo c'è di temere la morte? A un livello approfondito di lettura, il fraintendimento dei discepoli non è quello sforzato e incredibile della metafora del sonno, ma dell'ottica di vita o di morte. I discepoli non vedono ancora che Gesù è la luce, la vita e la risurrezione. Tuttavia seguono, e restano fedeli, come Marta, come Maria.

In ultimo, il lettore si deve ancora chiedere se il portavoce dei discepoli, nominato di persona, veicoli un significato ulteriore, dato che Tommaso nel quarto vangelo svolge un ruolo preminente rispetto ai sinottici. Diamo una scorsa alla figura di questo discepolo.

Il personaggio 'Tommaso'¹²⁵ – dall'ebraico e aramaico *t'ôm*, «essere doppio», «gemello» – ricevette per questo il soprannome di 'Didimo'¹²⁶ («gemello»), con il quale era conosciuto tra i cristiani di lingua greca. Occupa posti diversi nei quattro cataloghi degli apostoli, e solo il quarto vangelo dà alcuni dati della sua vita, rivelatori del suo carattere.¹²⁷ Al di là di queste poche notizie certe delle fonti canoniche, si spinge solo la leggenda. La notizia più degna di credito, per essere la più antica e costante, è quella che segnala l'India come campo principale del suo apostolato e Calamina come luogo del suo martirio.¹²⁸ Nel quarto vangelo pochi tratti lo caratterizzano come un discepolo sinceramente disposto a seguire Gesù pur non comprendendo la sua strada (Gv 14,5) e come l'incredulo e il realista (Gv 20,25), che ha bisogno di segni tangibili per credere e vedere. Conformemente a queste pochissime indicazioni di carattere, anche nel capitolo undecimo appare come un pessimista, o meglio un realista, che si dispone, da leader del gruppo, ad accompagnare Gesù con rassegnazione ma anche con coraggio verso il suo destino.

¹²⁵ Cfr. T. DE ORBISO, voce *Tommaso* in *EncBib*, IV, coll. 963-964; O. HOPHAN, *Los Apóstoles*; in particolare su Tommaso nel quarto vangelo cfr. S. PELLEGRINI, *Der Apostel Thomas*.

¹²⁶ Gv 11,16; 20,24; 21,2. La traduzione greca 'Didimo' è attestata nel Nuovo Testamento solo in Giovanni ed è assente nel materiale ellenistico preso in esame da E. RUCKSTUHL - P. DSCHULNIGG, *Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium*, p. 125. Appare pertanto caratteristica di stile giovanneo.

¹²⁷ Cfr. Gv 11,16; 14,4-6; 20,24-29; 21,2 ss.

¹²⁸ Cfr. L.M. ZALESKY, *Les origines du Christianisme aux Indes*.

E con questa disposizione, espressa da Tommaso, a seguire Gesù fino alla morte si conclude positivamente, anche se parzialmente, il tema del recupero dei discepoli alla sequela. Con questo gesto la loro azione e funzione narrativa è compiuta. Perciò spariscono dal racconto in maniera appropriata, senza che il lettore senta il bisogno di interpellarsi sullo sviluppo del loro viaggio, ed escono dalla scena inavvertitamente. La loro fede confluisce in sottofondo tra gli altri esempi di fede, incompleti ma reali, presenti nel brano (Marta, Maria e una parte dei Giudei).

5. *Da Betania a Betania: una coincidenza teologica? (Gv 11,17-19)*

Gesù «lo» trovò che era già da quattro giorni nella tomba: il centro dell'attenzione è già così concentrato su Lazzaro, che non c'è bisogno di indicarlo né per nome né con circonlocuzioni («colui che Gesù amava», «il suo amico» ecc.). Ora, si può dire in tanti modi che la persona in questione era deceduta quattro giorni prima, ma il v. 17 sceglie, tra tutti, una forma molto partecipata di annuncio: «lo trovò». Il lettore apprende la notizia come scontata (lo sapeva, al più tardi, da v. 14), ma è proprio qui che l'espressione diventa comunicativa: Gesù «va da lui» (v. 11), «va a trovarlo» (v. 15), ora «lo trova» (v. 17). Gesù parla di Lazzaro come di una persona viva, come di un termine di incontro. I Giudei venuti a consolare la famiglia avranno probabilmente detto, tanto allora quando oggi: «andiamo da Maria e Marta», ma ben difficilmente «andiamo da Lazzaro»; e così anche di Maria, mentre si reca – ignari i Giudei – da Gesù (v. 31), si dice che «va alla tomba», non però «da Lazzaro»! L'amico che Gesù va a richiamare in vita, nella relazione con lui non sembra morto. L'atteggiamento di Gesù è perfettamente coerente con la parola che pronuncerà a v. 25: «chi crede in me anche se dovesse morire vivrà».

Sintonizzarsi sul punto di vista (*point of view*, in termini tecnici) di Gesù richiede una lettura lenta e ripetuta, il corso della narrazione (*plot*) invece si svolge sull'onda di una prima lettura: morto Lazzaro, figurarsi la scena del cordoglio è automatico e assolutamente conseguente. Per «ammobiliare il mondo della fabula», come dice U. Eco,¹²⁹ il lettore si cala senza difficoltà

¹²⁹ U. Eco, *Lector in fabula*, p. 154, e, dello stesso autore, *I limiti dell'interpretazione*, p. 194.

nella realtà sociale e geografica. Che Lazzaro sia nel sepolcro, non lascia dubbi sul fatto della sua morte: anche assumendo un punto di vista metanarrativo, quattro giorni nel caldo e senza bere farebbero morire anche un sepolto vivo il cui stato comatoso fosse stato sfortunatamente scambiato per morte apparente. E se, come più si è disposti a credere restando all'interno del punto di vista del narratore e dei suoi personaggi, Lazzaro è deceduto da quattro giorni, allora neanche più la sua anima lascia tracce di sé: non c'è commentatore qui che non ricordi la credenza diffusa in quel tempo¹³⁰ sul vagare e aggirarsi dell'anima nei pressi del sepolcro fino a tre giorni dopo il decesso, quando essa lo abbandona definitivamente. Con questo scenario di desolazione completa alle spalle, il racconto seguente del miracolo di risuscitazione fa di Lazzaro un caso unico e clamoroso tanto nell'Antico quanto nel Nuovo Testamento, il quale presenta altrimenti solo altri quattro casi di risuscitazione a poche ore dal decesso avvenuto o presunto.¹³¹

Ma anche l'indicazione geografica di Betania, molto diversamente dalla sua prima menzione a v. 1, interessa ora da vicino il lettore: seguendo la narrazione dal punto di vista di Gesù, egli si trova ora con lui a Betania, e tale informazione sopperisce qui, appropriatamente, ad una funzione narrativa di orientamento e introduzione di scena e personaggi. Betania è ora al centro dell'attenzione.

Betania, *Bêth ʿānîâh* (forse *Casa dell'afflizione*¹³²), è stata identificata da W.F. Albright,¹³³ la cui opinione è comunemente accettata,¹³⁴ con l'Anania della tribù di Beniamino nominata in Ne 11,32, dove la successione delle città menzionate fa pensare che essa vada localizzata proprio a est di Gerusalemme. Il luogo

¹³⁰ I testi rabbinici (cfr. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar*, II, pp. 544 s. con elenco di passi paralleli) valgono in questo caso, a mio avviso, come valida testimonianza anche per il tempo della formazione o stesura del quarto vangelo nonché per il tempo della *fabula* narrata, data la stabilità culturale di questi comportamenti religiosi e di costume.

¹³¹ Cfr. *infra*, pp. 212-214.

¹³² Cfr. K.W. CLARK, alla voce *Bethany*, in G.A. BUTTRICK (ed), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, qui p. 387: «Semitic derivation uncertain, but possibly house of Ananiah or house of the poor, afflicted; the Talmud has *Byth hyny*, which may refer to the late-season green figs of Bethany and Bethphage» (traslitterazione dell'aramaico non vocalizzato).

¹³³ Cfr. W.F. ALBRIGHT, *Some Archaeological and Topographical Results of a Trip through Palestine*, e, dello stesso autore, *Excavations at Tell el-Ful*.

¹³⁴ Cfr. F.M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, II, p. 243.

è qui indicato per la distanza di 15 stadi (2.775 m) da Gerusalemme, sul pendio orientale del monte degli Ulivi,¹³⁵ luogo che coincide quasi esattamente con il calcolo di 2 miglia (2.974 m) offerto da Eusebio.¹³⁶ Corrispondono pressappoco a questi anche i dati di altri documenti dell'epoca,¹³⁷ che localizzano all'incirca la posizione di Betania, senza però precisare se quella biblica si trovasse a oriente o a occidente dell'odierna, che sorge presso la tomba di Lazzaro e precisamente a sud-est di essa. Gli scavi condotti dal 1951 al 1953¹³⁸ dimostrano che Betania si trovava un poco più su, verso occidente, sul pendio del Ras es-Shija. Cornice di verde e di freschezza al tempo di Gesù, essa è oggi il paesetto di el-'Eizariyah, nome che ricorda «Lazzaro».¹³⁹

La menzione di Betania a v. 18 sottostà alla logica narrativa dell'autore: facendo procedere gli eventi con l'arrivo di Gesù, egli vuole nel contempo sia ricordare la pericolosa vicinanza a Gerusalemme, sede dei nemici di Gesù, sia anche introdurre i nuovi personaggi del dramma, i Giudei, la cui provenienza dalla città appare al lettore plausibile, e insieme indefinitamente minacciosa: saranno sinceri amici di famiglia? parenti stretti e parenti lontani? vicini curiosi? Giudei convinti legati al tempio, farisei? personaggi ostili a Gesù? L'occhio del lettore si dispone a seguire questi nuovi attori con attenzione critica.

Non si può non notare che «Giudei» (Ἰουδαῖοι) denota qui il gruppo proveniente da Gerusalemme – per il quale sarebbe più corretto dire Ἱεροσολυμίται –, quasi che Marta, Maria, Gesù stesso e tutti gli altri personaggi nominati non fossero Giudei! Evidentemente il narratore, in sintonia col resto del vangelo, identifica i Giudei con il lato pericoloso della storia di Gesù,¹⁴⁰

¹³⁵ G. DALMAN, *Orte und Wege Jesu*, pp. 265 s.

¹³⁶ Cfr. E. KLOSTERMANN (ed), *Eusebius*, III, 1, p. 46. Per il confronto delle misure si consideri che lo stadio corrisponde al Ris giudaico, sì che 15 stadi corrispondono a 15 Ris. Secondo Joma 6,4 u. SDt 22,1 § 222 (114b) (cfr. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar*, II, p. 544) si calcola un miglio per 7,5 Ris, così che 15 Ris (ovvero 15 stadi) corrispondono a due miglia romane. Ora, dato che il miglio romano equivale a 1478,70 m, si calcolano i 15 stadi di Gv 11,18 in $1.478,70 \times 2 = 2.957,40$ m, il che significa circa 3 km.

¹³⁷ Cfr. C. KOPP, *I luoghi santi degli evangelisti*, p. 437.

¹³⁸ Gli scavi furono condotti da S. SALLER, *Excavations in the ancient town of Bethany*, e, dello stesso autore, *Stamped Impressions*.

¹³⁹ Cfr. F. ALVAREZ, voce *Lazzaro*, in *EncBib*, IV, coll. 588-593, qui col. 589. Descrizione dettagliata in G. KROLL, *Auf den Spuren Jesu*, pp. 278 s.

¹⁴⁰ Cfr. esemplarmente Gv 2,23-25.

e localizza questo in Gerusalemme, dove egli trovò la morte: il mondo del narratore non è un mondo asetticamente storico-geografico, ma è un mondo dai tratti connotativi, già interpretato dalla storia di Gesù.

Questo gruppo di Giudei, raccolti nella casa del lutto, «consolano» (παραμυθῆσονται) le donne.¹⁴¹ Il verbo greco (da μῦθος, che può significare «parola» nel senso più ampio, dal discorso alla storiella, in contrapposizione a λόγος) esprime sostanzialmente il far parole in senso generico, indipendentemente dal loro valore. Senza voler dare all'etimologia più valore di quello che ha, si nota qui il primo delinarsi di un contrasto evidente. I giudei sono figure in costante movimento di parole come di piedi: ora si spostano da Gerusalemme a Betania (v. 19), poi (v. 31) dalla casa del lutto al luogo dove sosta Gesù, e ancora da quel luogo alla tomba (v. 34), e infine di nuovo a Gerusalemme dai farisei (v. 46). Ugualmente, per tutto il racconto, sono i più mossi dal parlare, un tratto che li caratterizza quasi univocamente: consolano (v. 19), ipotizzano (v. 31), rispondono (v. 34), commentano (v. 36 s.), e alla fine riferiranno ai farisei (v. 46). Maria invece è delineata con caratteri contrari, come meglio vedremo in seguito: sta ferma, seduta in casa, piange. Non parla nemmeno quando ce lo si aspetterebbe: non dice dove va, non comunica niente a nessuno. Di fronte a Gesù un solo gesto e una sola frase. Sembra muoversi sola nel racconto, autonomamente slegata da tutto il circondario: il suo unico orizzonte di attesa è Gesù. Si muove libera e incurante di tutto il resto: è la folla che deve preoccuparsi di capirla, circondarla, seguirla. Lei c'è solo per Gesù e per chi lui le invia (Marta). Questi tratti sostanziali di base, che attraversano tutto il brano, non vanno dimenticati per misurare attentamente quanto la figura di Maria abbia in comune col gruppo dei Giudei e per non eccedere nell'associarla ad essi.

Questo lo scenario di Betania «ammobiliato» dal punto di vista dei residenti, della casa delle sorelle e dei loro parenti e conoscenti. Ma cosa rappresenta Betania per Gesù? Alcuni interpreti hanno scorto qualcosa di più nella rinnovata indicazione di Betania. Essa formerebbe una 'inclusione' con la Betania al di là

¹⁴¹ Offrire conforto o mostrare il proprio cordoglio ai familiari del defunto è un costume sociale e religioso molto antico (cfr. 2Sam 10,2). Sui dettagli del cerimoniale cfr. A. WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes*, p. 214; K. WENGST, *Das Johannes-evangelium*, II, p. 22.

del Giordano, da cui Gesù or ora proviene (Gv 10,40; cfr. 1,28), sì che toccare il nome 'Betania' qui costituirebbe un richiamo non casuale all'altra Betania.¹⁴² Ma che senso teologico dare a questo 'ponte' narrativo tra due Betanie diverse? Proviamo ad esplicitarlo. Quella Betania, dove Giovanni Battista battezzava, è il luogo dove Gesù fu riconosciuto fin dall'inizio del suo ministero come 'l'agnello di Dio', espressione che incarna la predizione della croce. Questa Betania è per Giovanni il paese dove Maria lo unse di un olio «conservato per la sua sepoltura» (12,7), secondo l'interpretazione di Gesù: anche questa Betania ci ricorda col suo nome la croce. Se dunque Gesù per ritirarsi (10,40) è tornato al luogo da dove la sua via verso la croce prese inizio e fu presagita, ora giunge all'ultima stazione, dall'identico nome, preambolo della sua fine. L'accostamento delle due Betanie produrrebbe un accrescimento del presagio di morte per Gesù. Se il narratore intendesse veramente creare un gioco di richiami così sofisticato, non abbiamo modo per definirlo con certezza. Il fatto che la Betania di v. 11,18 sia già sufficientemente carica di funzioni narrative e che della Betania di 10,40 sia taciuto proprio il nome, dice a sfavore. Ma il testo è scritto e – come dice U. Eco¹⁴³ – tutto quello che contiene è del lettore! Per il lettore che non cogliesse o non accogliesse questo 'ponte tra le Betanie', la lettura non è di molto diminuita, dato che il richiamo alla pericolosità di tornare in Giudea è apertamente e abbondantemente espresso in precedenza.

6. *La fede di Marta di fronte a Gesù (Gv 11,20-27)*

Sullo sfondo di questa Betania in lutto e spirante latente minaccia, si apre il quadro dell'incontro tra Gesù e Marta.

Appena Marta viene a sapere della presenza di Gesù, gli va incontro. Il fatto che le sorelle siano due, ha dato subito adito ai commentatori di porre la questione della priorità: perché prima Marta e non Maria, la quale è nominata per prima a v. 1 ed è, nel complesso, anche più nota alla tradizione? Sul filo di questo interrogativo si diffondono le spiegazioni orientate alla tradizione pre-giovannea e le analisi dei personaggi, accennate nello *status*

¹⁴² Il più recente è K. WENGST, *Il Vangelo di Giovanni*, p. 442.

¹⁴³ U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, p. 118: «Ma il testo è lì, e l'autore empirico deve restare in silenzio».

quaestionis:¹⁴⁴ la porzione testuale Gv 11,17-27 si staccerebbe dalle fonti pregiovannee o proverrebbe da due fonti, la figura di Marta dominerebbe il racconto dal lato del discorso teologico ed esprimerebbe il punto di vista della fede postpasquale della comunità giovannea, e così via. Sul filo di questo argomentare le domande potrebbero però moltiplicarsi: perché non le due sorelle insieme? O perché non una soltanto? Per trovare risposte capaci non solo di spiegare il testo, ma di interpretarlo, bisogna trascegliere esclusivamente le domande che il testo sollecita. Con buona pace delle preoccupazioni di precedenza e confronto che impegnano i lettori,¹⁴⁵ in questo caso il v. 20 non contiene nessun elemento capace di costruire un contrasto tra Marta e Maria: esso si limita a dire che Marta andò incontro a Gesù. Nominando l'una sorella, l'altra, che le è stata associata fin dall'inizio del racconto, si riaffaccia alla mente del lettore, il quale non può che domandarsi dove rimanga Maria. A questa ragionevole cooperazione testuale il v. 20 viene incontro semplicemente spiegando perché Maria non andò incontro a Gesù: non era con Marta, dato che si trovava a casa, e non sapeva quindi dell'arrivo del maestro (v. 28). Fin qui, nessun contrasto, nessuna sorpresa, nessuna incongruenza. È solo a questo scopo che Maria viene nominata, per venir accantonata temporaneamente dalla scena. È come se il narratore volesse dire: tacendo di Maria, non sto implicando che fosse di meno slancio – ipotesi di lettura facile e centrata, che il testo a vv. 29 ss. pienamente conferma. Domande differenti esulano dal *goal* della narrazione.

Questa asserzione che vede le due sorelle distanziate nello spazio, collima bene col mondo possibile della *fabula*: almeno una delle due sorelle, secondo il codice culturale dell'epoca, doveva restare a casa con gli ospiti. Esegeti e lettori curiosi si spingono a chiedere cosa potesse portare Marta fuori casa e la 'giustificano' (sulla scia nascosta di Lc 10,38-42) dicendo che qualcuno pure doveva fare i lavori di casa e sbrigare le incombenze più necessarie (tipo attingere acqua ecc.). Senza negare che tale ipotesi risponde bene alla situazione storico-sociale evocata dal brano, resta tuttavia da notare che il testo non sollecita in nessun modo tali domande. Il narratore non si interessa di cosa facesse Marta

¹⁴⁴ Cfr. *supra*, cap. I, § II,3.

¹⁴⁵ Cfr. tra molti altri D.R. BECK, *The Discipleship Paradigm*, p. 98.

fuori casa, e a tal proposito non dice nemmeno che fosse fuori casa! La localizzazione e l'occupazione di Marta (se mai fosse fuori casa, al pozzo, per strada o nell'orto) non contano ai fini di una strategia narrativa interessata a cogliere – e far cogliere – il contatto tra Marta e Gesù: come si genera? Come si realizza? Qui appare significativo l'inizio del verso: Marta, «non appena udì» – ovunque si trovasse – dell'arrivo di Gesù, gli si muove incontro. Le sue attività esterne alla casa sono tanto ininteressanti che neppure si dice che le abbia interrotte, né è necessario dire che «corse» incontro a Gesù. L'immediatezza e la sollecitudine del suo gesto sono già date dal fatto che non torna nemmeno a casa a dare l'annuncio. Non lascia spazio tra l'apprendere la notizia e il reagire ad essa (ὥς ἤκουσεν, «non appena udì»), forse anche interrompendo ciò che stesse facendo. In più, a motivare lo slancio si potrebbe pensare, dal contesto generale del brano, all'attesa con cui lei e la sorella sperarono in un intervento, anche indiretto, di Gesù. Ma proprio su questa attesa gioca il fascino dell'incontro. Adesso che il fratello è morto e con lui si è spenta anche la speranza di un intervento soccorritore, non è azzardato chiedersi se qualcosa nel rapporto tra Marta e Gesù potesse esser cambiato: Marta avrà ancora aspettato Gesù? Sarà stata delusa di lui? amareggiata? triste di dover dare infine una notizia di morte a un caro amico che, se mai la risposta di Gesù le avesse raggiunte, aveva pronosticato una malattia non destinata alla morte ...? Il lettore – non solo il lettore empirico, che fosse colpito dalla stessa sorte di Marta, bensì il lettore previsto dal testo – ha bisogno di risposte a queste domande, e i versetti seguenti gliel'offrono. Non è una lettura psicologizzante porsi questi interrogativi, ma un'attuazione della situazione narrativa, necessaria per comprendere lo svolgimento del dialogo. Il lettore sa della situazione di Marta senza frugare nella psicologia: gli basta il testo.

È Marta a prendere la parola: «Signore, se tu fossi stato qui, non sarebbe morto mio fratello. Anche ora so che tutto quello che chiedessi a Dio, Dio te lo darà». Nella sua nitidezza formale, è un'asserzione – *ex abrupto* – difficile da soppesare. Lo mostra la critica esegetica, che ne ha fatto ora un'attestazione di fede tra le più alte del vangelo, ora un rimbroto a Gesù per la sua assenza, ora una richiesta velata di miracolo (di risurrezione), ora un'amara constatazione sulla mancanza di aiuto, ora una attesta-

zione teologica di fede postpasquale, ora l'espressione verbale di una donna di carattere forte, autonoma, capace di sostenere e addirittura iniziare un discorso di contenuto col suo Maestro. Come muoversi nella selva delle interpretazioni? Metodologicamente vale come migliore quella che con minor sostegno di dati esterni al (con)testo offre il maggior contenuto interpretativo. Lasciamo che sia dunque il testo a formare il nostro giudizio di 'lettore modello'.¹⁴⁶

È Marta ad andare spontaneamente incontro a Gesù. Questo dato costringe il lettore a una scelta interpretativa: se vuole intendere la prima parte della frase («Signore, se tu fossi stato qui, non sarebbe morto mio fratello») come un rimprovero, dice che la fretta di Marta sta nel desiderio di rimproverare presto Gesù e di esprimergli la propria frustrazione e delusione del suo comportamento. Questa è un'ipotesi di lettura già molto difficile da attuare nei confronti di un personaggio, che rimane a tutta prova il maestro e l'amico, ma rende addirittura impossibile la prosecuzione della lettura. Infatti non consegue da questo atteggiamento interiore una professione di fede o addirittura una richiesta di aiuto, come solamente può venir interpretata la seconda parte della frase («Anche ora so che tutto quello che chiedessi a Dio, Dio te lo darà»). Marta non rimprovera, neanche velatamente,¹⁴⁷ Gesù. Gli va incontro perché è amico e Maestro, gli annuncia la morte del fratello presumendo, con buone ragioni, che Gesù potesse non esserne ancora informato, e gli esprime la sua certezza incrollabile che la presenza di Gesù è salvifica e la sua assenza non imputabile a un'impotenza di qualsivoglia natura.

Proprio al contrario, Marta attribuisce qui un grande potere all'intercessione di Gesù presso Dio «secondo un'idea conforme alla spiritualità giudaica».¹⁴⁸ Non vi è infatti dubbio alcuno che la mediazione, anche se assente quanto alla terminologia, occupi «il punto centrale nella religione dell'Antico Testamento».¹⁴⁹ L'idea che Dio non ascolta il peccatore echeggia spesso nella letteratura giudaica,¹⁵⁰ dove infatti i miracoli erano considerati esaudimenti di

¹⁴⁶ Cfr. U. ECO, *Lector in fabula*, p. 53-56.

¹⁴⁷ Diversamente da Y. SIMOENS, *Secondo Giovanni*, p. 460.

¹⁴⁸ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, II, p. 547.

¹⁴⁹ Cfr. A. OEPKE, alla voce μεσίτης, in *GLNT*, VII, coll. 91-166, qui col. 136.

¹⁵⁰ Cfr. Sanh. 90^a Bar: «R. Aqiba hat gesagt: 'Das sei ferne, daß Gott die Sonne stillstehn ließe für die Übertreter seines Willens'» (cfr. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar*, I, p. 465; e altro materiale a II, p. 534, 9,16 B).

preghiere.¹⁵¹ Gesù stesso, del resto, secondo testimonianze molto antiche¹⁵² fu accusato di aver praticato le arti magiche da parte di quei Giudei che ne rifiutavano l'annuncio e l'operato.

La certezza di Marta («anche ora so ...») eccheggia una professione di analogo *incipit* fatta dai discepoli a Gv 16,30: «ora sappiamo ...». È stato notato che «so», «sapere», «sappiamo» è una parola chiave («Stichwort»¹⁵³) delle professioni di fede postpasquale. Dal punto di vista sia letterario che di contenuto la fondazione del sapere che Marta qui professa implica e rispecchia una serie di esperienze postpasquali: si può credere che Gesù riceva qualunque cosa dal Padre – così Hoegen-Rohls – solo se si crede che lui sa tutto (16,30) perché è venuto da Dio ed è tutt'uno col Padre. Ammesso che tale asserzione di Marta sia possibile solo dopo l'esperienza pasquale, ci si chiede come possa il lettore attualizzarla o accettarla entro una lettura che riempia semanticamente i moduli narrativi del racconto. In altre parole: è credibile, all'interno della logica narrativa, che Marta parli così? Se non è possibile, il racconto soffre di un'insanabile rottura logico-narrativa, se invece è possibile, bisogna chiedersi fino a che punto l'ottica postpasquale sia necessaria all'interpretazione del testo. Considerando che gli «οἶδα/οἶδαμεν» del quarto vangelo sono parecchi (29) e che non tutti sono così gravidi di esperienza postpasquale,¹⁵⁴ come ad esempio il successivo di v. 24, non si vede anzitutto la necessità di postulare un'esperienza postpasquale nella Marta del racconto: il lettore trova sufficienti ragioni di fede in Gesù anche solo in base alla conoscenza di lui come di inviato dal Padre e di operatore di grandi segni. Tuttavia, introdurre il livello di comprensione postpasquale arricchisce la lettura di una

¹⁵¹ Cfr. B^{er} 6b: «R. Chelbo (um 300) hat gesagt, Rab Huna (297) habe gesagt: 'Jeder Mensch, in welchem Gottesfurcht ist, dessen Worte werden erhört'» (cfr. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar*, II, p. 535); Sanh. 94b: «Überall ist hier ein gewisses Maß von Würdigkeit bei dem vorausgesetzt, durch den oder für den ein Wunder geschehen soll» (*ibidem*, p. 534; e altri esempi a IV,1, pp. 85-86, nota 1).

¹⁵² Cfr. IUST., *Dial.* 69,7 e ORIG., *Cels.* 3,1.

¹⁵³ «Wie hier in Vers 22a entsprechend dem Bekenntnis der Jünger am Ende der Abschiedsreden (vgl. 16,30α: νῦν οἶδαμεν) also das für den nachösterlichen Verstehensprozeß typische Stichwort aufgenommen ist, so wird auch der charakteristische Inhalt des nachösterlichen Verstehens formuliert» (C. HOEGEN-ROHLS, *Der nachösterliche Johannes*, p. 262).

¹⁵⁴ Kammler rileva che molto più spesso gli «οἶδα/οἶδαμεν» del quarto vangelo colgono in maniera affatto inadeguata il mistero della persona di Gesù: cfr. H.C. KAMMLER, *Christologie und Eschatologie*, p. 199.

riflessione metanarrativa: considerata la successiva riluttanza di Marta ad aprire la tomba, atteggiamento che contrasta apertamente con questa fede genericamente aperta a «tutto» (ὅσα ἂν αἰτήσῃ, v. 22), non si può non chiedersi, se tale professione di fede sia davvero integra ... Dalla lettura scaturirebbe qui un invito al lettore o alla comunità che legge a verificare la propria fede postpasquale e a conformarsi più perfettamente ad essa.

Un altro importante dettaglio di comprensione, sostenutamene discusso nella letteratura esegetica, è la portata intesa da questo «tutto» (v. 22) espresso da Marta nella sua professione di fede in Gesù come intercessore presso il Padre. 'Tutto' è in tutte le lingue parola generica: avrà inteso Marta anche l'immediata risurrezione/risuscitazione di Lazzaro dai morti? Senza confrontarsi col contesto storico-culturale del pensiero sulla risurrezione,¹⁵⁵ un filone di esegesi intende apertamente di sì, salvo trovarsi poi in difficoltà a giustificare l'asserzione riduttiva di v. 24 – per tacere di quella di v. 39. L'esempio forse più evidente di come gestire in *collage* tutte queste difficoltà è dato a mio avviso da E. Haenchen.¹⁵⁶ L'autore intende il v. 22 come espressione di fede indefessa e nel contempo come aperta richiesta di una risuscitazione immediata del fratello: Gesù non sarebbe arrivato affatto in ritardo, dato che egli tutto può – e dunque «voglia ora risvegliare il fratello dalla morte».¹⁵⁷ Il successivo v. 24 sarebbe una precisazione un po' infastidita di Marta alla formulazione generica di Gesù («risorgerà tuo fratello», v. 23), come a dire: «Questo lo so, ma io chiedo una risuscitazione qui e adesso».¹⁵⁸ Tale posizione creerebbe una certa difficoltà all'evangelista, il quale si trova a dover intervenire pesantemente nel racconto (a lui trasmesso dalla tradizione) a v. 24: qui «Marta ha improvvisamente dimenticato di aver appena pregato per una risuscitazione

¹⁵⁵ La necessaria ricostruzione del contesto storico-sociale-letterario in merito alla possibilità o speranza di risurrezione/risuscitazione viene qui svolta *infra*, cap. IV, a cui rimando.

¹⁵⁶ E. HAENCHEN, *Das Johannesevangelium*, pp. 404 s.

¹⁵⁷ «Aber ist Jesus wirklich endgültig zu spät gekommen? Sie ist keineswegs dieser Ansicht ... Er möge doch *jetzt* Lazarus wiedererwecken. Etwas anderes können ihre Worte ja nicht besagen» (*ibidem*, p. 404, corsivo nell'originale).

¹⁵⁸ «Dann wäre Marthas Bitte abgeschlagen. Marthas Antwort ... klingt etwas verdrossen, als wollte sie sagen: 'Das weiß ich, aber ich habe um die Auferweckung hier und jetzt gebeten' ... Das bringt den Evangelisten in eine gewisse Schwierigkeit» (*ibidem*, p. 405).

immediata di Lazzaro»¹⁵⁹ e farebbe suo il sapere comune religioso giudaico sulla risurrezione universale della fine dei tempi. Con il sostegno di molte ipotesi, si riesce sempre a spiegare tutto. A me appare necessario tenere fermo il primo principio metodologico che afferma, come premessa di lettura, una coerenza narrativa del testo almeno sufficiente a non romperne la coesione lineare, e il secondo principio, che prevede l'uso economico delle ipotesi: se un'altra spiegazione spiega ugualmente bene o meglio il testo, ricorrendo a meno ipotesi, essa è preferibile. Nei panni del 'Lettore Modello' non vedo modo di associarmi a questa linea di lettura.

Il testo offre solo dati per credere che la sollecitudine di Marta incontro a Gesù sia un gesto di accoglienza e insieme di devozione, una conferma del rapporto di amicizia e discepolato che la morte del fratello non ha alterato, e una professione di indiminuita fede nel potere salvifico di Gesù – come se Marta dicesse: «Con la morte di mio fratello ho subito una perdita dolorosa, ma quello che tu sei per me è indiminuito e inalterato: anche se questa volta non hai potuto aiutarci perché non eri qui, tu puoi tutto perché Dio ti dà tutto». È proprio questa la parola che si aspetta un amico da un amico, o da un'amica.

La reazione di Marta è consona alla situazione, comprensibile ed esemplare insieme. La risposta di Gesù è sorprendente. Se non fossimo abituati, almeno nell'orecchio, alla fede nella risurrezione, l'uscita di Gesù apparirebbe eccessiva e quasi stonata. Si provi solo a immaginare come reagirebbe un amico, cui è appena morto un fratello, nel sentirsi apostrofare con le prime e uniche parole: 'Tuo fratello risorgerà!' ... La fede nella risurrezione, che è la realmente la base della nostra fede cristiana,¹⁶⁰ non deve far perder di vista quanto essa sia aberrante rispetto alla nostra esperienza, trascendente la nostra comprensione, tutt'altro che facile, scontata e credibile! La risurrezione, fino ad oggi, è più oggetto di fede che di discorso. Quale fiducia mostra Gesù nella stabilità dell'affetto di Marta, e con quale coraggio Marta accetta di proseguire il dialogo! Di fronte all'asserzione che Lazzaro

¹⁵⁹ «Um seine eigene Interpretation der Auferweckungsfrage zu verdeutlichen, hat der Evangelist hart in die Erzählung eingegriffen. Martha hat mit einemmal vergessen, daß sie um eine sofortige Auferweckung gebeten hatte» (E. HAENCHEN, *Das Johannes-evangelium*, p. 405).

¹⁶⁰ «Se Cristo non è risorto, è vana la vostra fede!» (1Cor 15,17).

risorgerà, Marta non poteva che pensare, come unico orizzonte interpretativo, alla risurrezione escatologica: quella destinata a compiersi nell'«ultimo giorno» (del mondo), cioè nel giorno del giudizio universale, giorno luminoso, terribile e ardente della rivelazione definitiva della giustizia di Dio. È un gesto di coraggio e insieme di umiltà e cortesia, tipico del discepolo, di confermare con il suo sapere la parola del maestro, mostrando come essa sia stata accolta e interpretata. Marta si riferisce a questo sapere come a un sapere appreso (οἶδα, «so») e come tale comune, quello che oggi viene detto, con termine tecnico, 'l'immaginario religioso collettivo' dell'epoca.¹⁶¹ Quanta poca consolazione tale sapere potesse offrire – lontano o vicino che fosse inteso questo 'giorno' –, è deducibile dal fatto che il pensiero della risurrezione escatologica non è scaturito spontaneamente dal cuore di Marta, ma è stato sollecitato dalla provocazione di Gesù. Il «so» non dice niente sul «credo» o «spero» di una persona.

Nuovamente la risposta di Marta è nitida, conseguente. Nuovamente l'intervento di Gesù è stupefacente: «Io sono la risurrezione e la vita»! L'autorivelazione di Gesù svela il sapere di Marta in merito alla risurrezione come un fraintendimento. Diversamente da Gv 11,13, dove già incontrammo questa tecnica letteraria, qui il fraintendimento di Marta, come ritiene a ragione R.A. Culpepper,¹⁶² serve per dare occasione di spiegare un concetto teologico difficile: non è nel futuro che si compiono le speranze di risurrezione, bensì ora, al presente, nella persona e presenza di Gesù. Questa tecnica letteraria narrativa realizza a livello di racconto la stessa struttura logica avversativa che si incontra nella retorica dell'argomentazione: 'non come ..., bensì'. Ugualmente qui si fa precedere un'interpretazione (di Marta: risurrezione escatologica), bocciata come falsa o inadeguata, a cui si oppone un'interpretazione nuova (Gesù: Io sono la risurrezione e la vita).

Il distico che segue è un condensato di cristologia giovannea e di teologia della fede. Dal punto di vista letterario è costruito con tale equilibrio e simmetria, da consentire, pur nella sua brevità, l'individuazione di una struttura formale-letteraria:

¹⁶¹ Cfr. diffusamente *infra*, pp. 195-234.

¹⁶² R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, pp. 158 s.

- a. Io-sono la risurrezione e la vita:
 b. chi crede in me anche se dovesse morire vivrà,
 e
 b'. chiunque è vivo e crede in me non morirà in eterno.
 c. Credi questo?

La prima frase (a) costituisce il nucleo tematico dei due vv. 25 s. e viene posta come asserzione. Le due proposizioni successive, coordinate tra loro (b, b'), esplicano in forma di promessa il concetto nelle sue premesse e conseguenze, ruotando sui tre termini chiave: «credere», «morire» e «vivere». La domanda finale (c) è una richiesta di assenso su quanto affermato.

Anzitutto Gesù si presenta («io sono») con una formula di autorivelazione («Selbstprädikation»¹⁶³) tipico giovannea che annuncia temi teologici fondamentali: le cosiddette Ich-bin-Worte di Gesù illuminano il protagonista del quarto vangelo come pane di vita (Gv 6,35.51), divinità (Gv 8,24), luce del mondo (Gv 8,12; 9,5), porta (Gv 10,7.9), buon pastore (Gv 10,11.14), via, verità e vita (Gv 14,4.6), vite (Gv 15,1.5).¹⁶⁴ Qui il soggetto (Gesù) rivendica a sé come esclusivi i predicati di «risurrezione» e «vita». Cosa si intenda con risurrezione, è proprio compito del brano illustrarlo. Non è, come abbiamo visto, la risurrezione escatologica, tanto meno vi si intende la risuscitazione di Lazzaro dai morti, essendo il soggetto Gesù. Meglio sembra indicare la risurrezione di Gesù, senza dubbio possibile e anche intesa, ma solo in un'ottica postpasquale: la risurrezione di Gesù vale in questo senso da fondamento alla risurrezione «che è» Gesù, il quale, annunciandosi come risurrezione, chiede fede in lui (εἰς ἐμέ, «in me», v. 25) quale necessaria premessa per risorgere. A questo concetto di risurrezione «che è» Gesù, risponde solo la risurrezione che Gesù offre ai credenti: «Io sono la risurrezione e la vita» significa dunque «Io sono colui che dà la risurrezione e la vita». A questo punto lo svolgimento del concetto nei versi seguenti è prefettamente conseguente: la promessa della vita viene ancorata alla fede in Gesù.

Prima si noti però ancora come la successione «risurrezione e vita» non segua la sequenza cronologica scontata, che vorrebbe «vita (corporale) – morte – risurrezione» intendendo per «vita»

¹⁶³ O. HOFIUS, *Die Auferweckung des Lazarus*, p. 26.

¹⁶⁴ Cfr. *supra*, nota 116.

la vita corporale. Essendo però la sequenza cronologica la prima ad essere spontaneamente attivata dal lettore, essa porta con sé un orientamento metaforico che fa allungare la sequenza: «vita (corporale) – morte – risurrezione – vita eterna». Il lettore percepisce già qui l'ambivalenza del termine «vita» e si predispone a leggere il testo con attenzione, verificando di volta in volta il contenuto inteso e orientandosi a percepire anche il significato traslato del termine «vita».

La prima parte della promessa (b): «chi crede ... vivrà» mostra un passaggio dalla fede alla vita, ma una vita eterna, dato che questa è l'unica in grado di resistere alla morte, che non viene esclusa («anche se dovesse morire»). La seconda parte (b') svolge il concetto in parallelo spostando il punto di vista: il passaggio è qui dalla vita (fisica: «chi è vivo») alla vita eterna («non morirà in eterno») passando sempre attraverso la fede («e crede»). La prima parte corrisponde direttamente alla situazione di Lazzaro, il quale, fisicamente morto, vive di una vita eterna. La seconda parte è rivolta alla situazione di Marta, che è viva fisicamente e se crede («credi questo?» «Sì, Signore ...»), vive della stessa vita eterna. Ciò che unisce le due situazioni e le due formulazioni di un'identica promessa di vita eterna è la fede. Così il discorso si è spostato dalla risurrezione alla fede.

La risurrezione annunciata a v. 25 è dunque, in ultima analisi, la stessa di cui a Gv 3,3:5: una rinascita dall'alto (3,3) che rigenera la vita a vita eterna per chiunque crede nel Figlio (3,16), passando attraverso la rigenerazione dello Spirito (3,5). Infatti chi ascolta la sua parola e crede «ha la vita eterna ... ed è passato dalla morte alla vita» (Gv 5,24), poiché «come il Padre ha la vita in se stesso, così ha concesso al Figlio di avere la vita in se stesso» (5,26). Con questi richiami a testi e temi già svolti, il lettore, a differenza di Marta, ne sa di più e non può fraintendere questa risurrezione misteriosa di cui Gesù parla, con la risurrezione escatologica. Di fronte agli occhi del lettore il dialogo tra Marta e Gesù si svolge con gusto perché mette il lettore in situazione di superiorità rispetto a Marta, associandolo più direttamente ancora a Gesù: il testo appare strutturato per una tecnica di ascolto efficace.

I temi di vita, fede e morte attraversano in realtà tanto questo brano quanto tutto il vangelo, e il lettore, a fronte del loro apporto di significato al testo, non può esimersi dal ripercorrerli brevemente.

Excursus: La vita, la fede, la morte

La vita (ζωή, ζωή). Dalla terminologia del cap. 11 emerge come categoria indubbiamente la più affine al tema trattato quella della vita, particolarmente ricca nel vangelo di Giovanni,¹⁶⁵ anche se, in percentuale, meno presente nel brano di Lazzaro. Il fatto che nel cap. 11 compaia solo due volte in forma verbale (11,23 s.) e una sola in forma di sostantivo (11,25) non indica però assenza o secondarietà del tema, data la sua posizione centrale e dominante il brano, ma vale piuttosto come richiamo sufficiente e conclusivo a un argomento che la prima parte del vangelo ha insistentemente trattato e, per l'aspetto didattico, esaurito.¹⁶⁶

L'importanza del tema, spiccatamente giovanneo, nel quarto vangelo e il collegamento strettissimo che qui l'unisce, in forma di parità (cfr. 11,25: «Io sono la risurrezione e la vita»), a quello della risurrezione, richiede di conseguenza che il rapporto imprecisato che intercorre tra le due sia risolto sulla scorta degli altri passi evangelici più specificamente rivolti al tema della vita.

Una prima precisazione è indispensabile: se cioè i termini di 'vita' e 'vita eterna', che ricorrono in pari proporzioni,¹⁶⁷ siano interamente equivalenti o quali sfumature li differenzino.¹⁶⁸ Osservando anzitutto che le due espressioni ricorrono quasi sempre l'una insieme all'altra nello stesso contesto senza indicare nessuna sostanziale differenza,¹⁶⁹ si può affermare che la scelta per l'una o per l'altra sia dettata unicamente da esigenze di maggior chiarezza richieste dal contesto, che spinge più o meno marcatamente a una connotazione escatologica del termine.¹⁷⁰

Già questo primo risultato mette in guardia da una possibile impressione iniziale che porterebbe a costruire una successione

¹⁶⁵ Ζωή 36 volte in Gv, contro le 7 di Mt, 4 di Mc e 5 di Lc; ζωή 17 volte in Gv, solo 6 in Mt, 3 in Mc e 9 in Lc. ζωοποιέω solo 3 volte in Gv e 20 nell'Ap escludendo la letteratura epistolare.

¹⁶⁶ Dopo il cap. 11 il verbo compare ancora solo 2 volte e il sostantivo altre 6 volte.

¹⁶⁷ Cfr. ζωή 19 volte, ζωή αἰώνιος 17 volte.

¹⁶⁸ Si confrontino i due excursus: «La nozione di vita in Giovanni», in A. WIKENHAUSER, *Il Vangelo secondo Giovanni*, pp. 302-306, e «L'idea di vita nel vangelo di Giovanni», in R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, II, pp. 574-588, che non trattano però il rapporto vita-risurrezione. Lo Schnackenburg, che più si avvicina a questa problematica, conclude che «in nessun passo questa vita incomincia soltanto al futuro, neppure in 12,25» (p. 576).

¹⁶⁹ Cfr. soprattutto Gv 5 s.

¹⁷⁰ Cfr. per esempio 4,36; 6,27; 12,25.

ternaria quale 'vita (terrena) – risurrezione – vita eterna (ultraterrena)'. Se infatti tra la realtà puramente fisica e quella spirituale, che anima e comprende anche la prima, Giovanni distingue chiaramente con ψυχή e ζωή, tra la vita terrena e l'ultraterrena la distinzione è più sfumata e la terminologia ζωή / ζωὴ αἰώνιος non sempre indicativa.¹⁷¹ Ciò non è dovuto a un limite stilistico dell'evangelista, ma alla natura stessa della dimensione escatologica, che, pur muovendosi nell'ambito temporale, non si identifica mai interamente con esso. La specificazione 'eterna' compare allora solo quando la dimensione escatologica della vita non sembri sufficientemente considerata.¹⁷²

Nell'ottica giovannea, così sensibile all'aspetto presente dell'escatologia, esiste per il credente, che vive già i tempi ultimi, una sola vita e nessuna morte. Esiste certamente una differenza tra la condizione terrena e ultraterrena, ma i diversi tempi della vita, come realtà distinte, sfumano quando lo sguardo si fissa al principio della vita, Gesù, nel quale si fonda sia il momento terreno che l'ultraterreno della vita. In lui è la promessa e l'inizio dell'escatologia, in lui, donatosi e presente da ora, si unificano i tempi della realizzazione del dono della vita. In questo senso dunque la vita è unica.

Che posto assegnare allora alla risurrezione nella serie ternaria accennata? Essa rimane valida se intesa come scansione temporale, e sarà più applicabile ad alcuni contesti¹⁷³ che ad altri,¹⁷⁴ ma si completerà meglio riducendola alla serie binaria 'vita (o vita eterna)-risurrezione', che sottolinea più correttamente come il compimento ultimo della risurrezione maturi da un dono, quello della vita, che la precede e la fonda. Sarà proprio il cap. 11 a mostrare come questo passaggio si compie solo in Cristo, consegnandogli la propria vita nell'atto di fede (cfr. la fede richiesta a Marta) e ricevendo la sua dal suo corpo e sangue (cfr. la croce come prezzo pagato per la risurrezione dell'amico Lazzaro).

La fede (πίστεύω). Di pari importanza, sia nel vangelo in generale che nel cap. 11 in particolare, è il tema della fede,

¹⁷¹ Cfr. 1,4. 4, oppure 5,24. 39; 6,40.54; 12,50; 17,3.

¹⁷² Cfr. esemplarmente 6,27; 12,25 o, al contrario, 5,29; 11,25.

¹⁷³ Cfr. ad esempio nuovamente 6,27 o 12,25.

¹⁷⁴ Cfr. ad esempio 5,24; 6,40. 54; 17,3.

ancora più frequente in Giovanni di quello della vita,¹⁷⁵ insieme al quale costituisce lo scopo di tutto il vangelo, compiutamente espresso a 20,31: «Questi [segni] sono stati scritti ... perché crediate, ... e perché, credendo, abbiate la vita eterna nel suo nome». Se dunque la vita è lo scopo ultimo, la fede ne è il mezzo così immediatamente efficace da identificarsi col fine stesso.¹⁷⁶

Nella pericope di Lazzaro il tema è particolarmente presente (cfr. πιστεύω 7 volte), anche se la percentuale, in valore relativo, è più ridotta. Il verbo è concentrato soprattutto nella sezione centrale del brano (11,25. 26. 26. 27) e ritorna ancora due volte prima del gesto conclusivo di tutta l'azione, richiamando la prima volta (11,40) la richiesta di fede di Gesù e la risposta di Marta nel dialogo centrale, la seconda volta (11,42) la dichiarazione di Gesù stesso a 11,15 sul fine del segno che sta per compiere. Mentre dunque le sezioni seconda (vv. 7-16) e quinta (vv. 38-44) del brano riguardano il valore del segno – e con esso di tutto il ministero di Gesù – a servizio della fede, nella parte centrale (vv. 17-27) è puntualizzato il valore in sé della fede per l'accesso alla vita e alla risurrezione, in linea con i discorsi dei capp. 3,15-18; 5,24; e 6,40. 47. La sollecitazione al coinvolgimento, che caratterizza questo capitolo, appare qui evidente: anche considerando che una richiesta di fede tende ad accompagnarsi ad un incontro personale,¹⁷⁷ nell'economia del vangelo si passa, al cap. 11, dall'insegnamento rivolto a tutti all'esperienza diretta riservata ai φίλοι, dove il discorso si fa dialogo che entra a far parte dell'azione stessa.

Senza voler ripercorrere lo sviluppo del tema della fede lungo tutto il quarto vangelo,¹⁷⁸ interessa qui ricordarne solo alcuni aspetti caratteristici che intervengono anche nel brano di Lazzaro.

¹⁷⁵ Cfr. πιστεύω ben 98 volte in Gv (11 in Mt, 14 in Mc, 9 in Lc), contro le 36 di ζωή e le 17 di ζώ.

¹⁷⁶ Cfr. 3,15. 16. 36; 5,47; 6,40, ma soprattutto 5,24.

¹⁷⁷ Cfr. l'unico caso analogo, del cieco nato (9,35-38). Altri appelli alla fede sono spesso rivolti da Gesù, ma in forma indiretta (cfr. 3,12; 4,48; 6,44) o non espressamente al singolo (cfr. 6,67; 10,37-38; 12,38; 14,11).

¹⁷⁸ Cfr. sull'argomento O. MICHEL, voce *Fede*, in *TBLNT* (soprattutto § III,3: «La tradizione giovannea»); C. SPICQ, *Notes de lexicographie néotestamentaire*, voce πίστις, II, pp. 697-703; H. ZIMMERMANN, alla voce *Glaube*, in J.B. BAUER (ed), *Bibeltheologisches Wörterbuch*, I, pp. 514-536; A. QUERALT, voce *Fede*, in *EncBib*, III, coll. 309-320; e più diffusamente R. BULTMANN, voce πιστεύω, in *GLNT*, X, coll. 337-488. Per una presentazione dell'uso del verbo πιστεύω nel Nuovo Testamento cfr. R. PENNA, *Le costruzioni del verbo πιστεύω nel Nuovo Testamento*.

Si nota in particolare l'assenza dal vocabolario giovanneo della fede, così consistente rispetto a quello dei sinottici, del sostantivo πίστις, secondo una tendenza già del linguaggio semitico,¹⁷⁹ e la preferenza del costrutto con εἰς su quello al dativo,¹⁸⁰ che insieme imprimono all'atto di fede un carattere di movimento confermato dalla presenza frequente di verbi di moto¹⁸¹ nel senso equivalente di 'credere'.¹⁸² Il Bultmann,¹⁸³ che si chiede, a questo proposito, «se la brachilogia πίστις (πιστεύειν) εἰς ..., che prima di tutto è un fenomeno linguistico, possa assumere anche un significato proprio, cioè se il costrutto possa indicare anche un *rapporto personale* con Cristo», conclude affermando che «πιστεύειν εἰς significa di fatto un rapporto personale con Cristo, analogo a quello con Dio, eppure da esso distinto». Questa osservazione è particolarmente appropriata per il cap. 11, in cui il rapporto personale è fortemente sottolineato sia dalla costruzione della scena (l'incontro si svolge esclusivamente tra Marta e Gesù) sia da espedienti formali (cfr. la contrapposizione enfatica dei due soggetti ai vv. 25 e 27).

La morte (θάνατος, θνήσκω ecc.). È facilmente prevedibile che il vocabolario di morte sia ampiamente presente in un brano di risurrezione. Oltre ai termini collegati con θάνατος (θάνατος 2 volte, ([ἀπο]θνήσκω¹⁸⁴ 7 volte e τελευτάω 1 volta), molti altri si riferiscono più o meno direttamente alla realtà della morte, quali κοιμάομαι, ἐξυπνίζω, μνημεῖον, λίθος, κειρίαι, σουδάριον. Considerando questi dati anche in rapporto allo spazio occupato dal tema della morte in Giovanni,¹⁸⁵ si può affermare che esso nel cap. 11 sia rilevante – come è necessario – anche se non esclusivo di questo contesto. Si deve riconoscere però che, se nel Nuovo Testamento la riflessione propriamente teologica sull'origine della morte e il suo rapporto col peccato è

¹⁷⁹ Cfr. voce *Fede*, in *TBLNT*, p. 634.

¹⁸⁰ Cfr. 36 volte πιστεύειν εἰς ..., di cui due al cap. 11; 20 volte πιστεύειν e dativo.

¹⁸¹ Cfr. soprattutto ἔρχομαι («venire [a lui]»): 5,40; 6,35. 37. 44. 45. 65; 7,37.

¹⁸² Cfr. voce πιστεύω, in *GLNT*, X, col. 473.

¹⁸³ Cfr. voce πιστεύω, in *GLNT*, X, coll. 437 e 440 (corsivo nell'originale).

¹⁸⁴ (Ἀπο)θνήσκω è decisamente preferito sia da Gv (28 volte) che dal Nuovo Testamento in generale (111 volte) al semplice θνήσκω (6 volte in Gv, di cui 4 lezioni incerte, e 9 nel Nuovo Testamento).

¹⁸⁵ Come ricorrenza verbale (ἀπο)θνήσκω compare 34 volte e θάνατος 14 nel vangelo e nelle lettere, ma la riflessione teologica sulla problematica della morte è poco presente, escludendo naturalmente il capitolo di Lazzaro.

prerogativa paolina,¹⁸⁶ proprio «il fatto che il credente deve morire»,¹⁸⁷ cioè la morte nel suo aspetto di dolorosa necessità, è argomento specifico – e unicamente giovanneo – del cap. 11 del quarto vangelo.

Se si cerca nel vocabolario giovanneo una traccia del pensiero sulla morte, è possibile osservare una differenza nell'uso dei termini collegati alla radice di θάνατος tra il verbo e il sostantivo. Infatti, escludendo τελευτάω, che nel Nuovo Testamento compare pochissimo¹⁸⁸ e che «indica il morire, inteso come il compimento della vita»,¹⁸⁹ Giovanni si riferisce alla realtà della morte indicandola di preferenza con (ἀπο)θνήσκω piuttosto che con θάνατος.¹⁹⁰ Inoltre, mentre il sostantivo, che tende di per sé a indicare uno stato, 10 volte su 14 indica espressamente una realtà spirituale,¹⁹¹ il verbo, quasi sempre all'aoristo eccetto quattro casi,¹⁹² si riferisce al passaggio della morte nel suo aspetto fisico. Ma i due livelli non si escludono l'un l'altro e l'ambivalenza, o l'ambiguità, tra essi può rimanere, rendendo conto delle diverse interpretazioni.¹⁹³ Come fanno osservare C.F.D. Moule¹⁹⁴ e S.M. Schneiders,¹⁹⁵ l'ambiguità è una caratteristica precisa dell'esperienza della morte,

¹⁸⁶ Cfr. L. COENEN, voce *Morte*, in *TBLNT*, qui p. 1040; C. GANCHO, *Morte*, in *EncBib*, IV, coll. 1328-1338, soprattutto § 2,b: «San Paolo».

¹⁸⁷ Cfr. L. COENEN, voce *Morte*, in *TBLNT*, p. 1044, che scrive invece: «Il fatto che il credente deve morire non è oggetto di estesa riflessione teologica per Giovanni. Egli accentua in modo così marcato la presenza della salvezza che [il problema] passa del tutto inosservato», e continua ricordando che i passi dei capp. 5 e 6 sono molto probabilmente redazionali.

¹⁸⁸ 13 volte in tutto, contro le 120 di (ἀπο)θνήσκω.

¹⁸⁹ Cfr. L. COENEN, voce *Morte*, in *TBLNT*, p. 1033.

¹⁹⁰ Cfr. θάνατος nel vangelo 8 volte (7 in Mt, 6 in Mc, 7 in Lc), (ἀπο)θνήσκω 34 volte (6 in Mt, 9 in Mc, 12 in Lc). Nelle lettere la situazione è capovolta: il sostantivo compare 6 volte in 1Gv, il verbo mai.

¹⁹¹ Restano esclusi: 11,13; 12,33; 18,32; 21,19.

¹⁹² Cfr. 6,50; 8,21. 24. 24.

¹⁹³ Cfr. le differenti interpretazioni del v. 26 secondo Bultmann, Lagrange e Hoskyns (morte fisica) o secondo Bernand e altri (morte spirituale), che inducono Brown (cfr. R.E. BROWN, *Giovanni*, I, p. 551) a una nota chiarificatrice a sostegno della seconda tesi. A questo proposito egli fa notare la stessa duplice accezione di morte in Gv 6,49-50. Ma se si può intendere ambiguità anche nel semplice accostamento dello stesso termine quando sfuma da un senso all'altro, si deve aggiungere allora anche Gv 8,51-53, che è esempio di tipico fraintendimento giovanneo; forse però a 11,26 l'ambiguità è ancora più evidente perché interna al termine stesso.

¹⁹⁴ C.F.D. MOULE, *The Meaning of 'Life'*, p. 115, osserva che «[in the story of Lazarus in St John's Gospel] the difficulty lies precisely in its refusal to accept a sharp distinction between the physical and the spiritual».

¹⁹⁵ Cfr. S.M. SCHNEIDERS, *Death in the Community of Eternal Life*, p. 50: «The word [θάνατος] remains ambiguous because the experience is profoundly ambiguous».

ed essa è sottolineata nel quarto vangelo proprio dal fatto che il vocabolario giovanneo non conosce per la morte una distinzione terminologica come per la vita, tra ζωή e ψυχή.

Nel cap. 11, proprio per il soggetto della narrazione, tale ambiguità diventa costitutiva del racconto stesso. Per quanto il primo livello di senso e il più consistente sia chiaramente quello fisico (e la trama del racconto ne dà pienamente ragione), l'ambiguità è sottesa a tutta la narrazione, e vi affiora di continuo in forme diverse: dalla presenza di un'accezione sia fisica (vv. 13.14.16.21.26.32.37) sia spirituale (v. 4) del termine, alla 'metafora' del sonno divenuta occasione di fraintendimento (vv. 11-15), fino all'ambiguità trasferita all'interno della parola stessa al v. 26.¹⁹⁶ Se dunque il primo livello di significato è quello fisico, l'ambiguità che lo circonda mostra che non è l'unico e la parola decisiva e profetica di Gesù (v. 4) indica chiaramente che ciò che conta in realtà è quello spirituale. In esso però non si dissolve e non si sottovaluta la realtà della morte nella sua ostile e invadente presenza, e vari altri elementi del racconto intervengono a darne la piena dimensione: oltre alla dissoluzione fisica che sigilla il percorso di morte, c'è la malattia di Lazzaro, che ne è l'anticipo, e l'assenza di Gesù, che è la forma in cui la vivono le sorelle, mentre la mancanza di fede è ciò che fa resistenza all'esperienza di risurrezione. Si vedrà come tutti questi elementi colleghino i personaggi di fronte a Gesù e come l'esperienza collettiva di risurrezione permetta di svelare il principio di morte che si vince soltanto nella fede.

L'interesse del brano è volto dunque a mettere in primo piano il problema della morte fisica e a superarlo rifondando nella visione della fede le categorie di morte e di vita. Alla risposta che Giovanni offre al problema della morte per il credente, si è già orientati dal grado di ricorrenza del motivo del sonno nel vangelo: κοιμάομαι – 18 volte nel Nuovo Testamento – compare in Giovanni solo 2 volte, entrambe nel cap. 11, e ἐξυπνίζω (11,11) una sola volta in tutto il Nuovo Testamento. Esso è dunque l'unico tema esclusivo di questo contesto e la simbologia che contiene ne fa il punto di risoluzione del problema della morte come luogo di trasformazione e di passaggio. Se infatti la fede trasforma la morte

¹⁹⁶ È possibile infatti intendere il v. 26 sia nel senso che «morirà (di morte fisica) ma non per sempre (cioè risorgerà)», ma anche nel senso che «non conoscerà mai la morte (spirituale)».

in sonno, il sonno diviene la vera controfigura della risurrezione escatologica, che restituirà un nuovo corpo fisico alla vita, mai venuta meno. E come la malattia fa della morte non un nemico 'ultimo' ma un verme che corrode la vita già nel suo corso, così la fede anticipa la risurrezione già nel tempo della vita terrena: vita e morte si rivelano allora unite in un'unica considerazione come in un'unica realtà – più che temporalmente distinta – esse sussistono. Mentre dunque la fede è la prima realtà di risurrezione, il sonno è più che un simbolo della trasformazione cui essa dà inizio. In questo modo la realtà della morte, così ambigua eppure ricca di indicazioni, fa strada anche alla distinzione di vari aspetti nella risurrezione.

Questo sfondo di trame intratestuali apre al lettore tutta la portata di significazione del testo giovanneo. Questi versi brevi ma intensi, giocando sapientemente sullo sfumato confine tra il livello puramente fisico e il livello meta-fisico, ovvero 'più che fisico', aprono di necessità anche un orizzonte escatologico: v. 25b (b) intende la morte come dato fisico, ma nel promettere la vita – certo eterna, oltre la morte – non esclude che possa essere intesa come una risurrezione, e dunque escatologica. A sua volta il v. 26 (b'), associando la fede alla vita («chi vive e crede») che fa della vita una realtà non puramente fisica e finita, promette una morte non eterna: ma questa può significare sia l'avvento di una morte fisica su cui domina una realtà di vita eterna, sia anche una morte fisica su cui la risurrezione escatologica prenderà rivincita. Questa interpretazione escatologica è resa legittima nel testo dalle parole di Gesù a v. 23: «Tuo fratello risorgerà» – quando? Il miracolo di risuscitazione che Gesù sta per compiere non è la realtà intesa dalla risurrezione di cui a v. 25 s., per il quale il miracolo è al più un segno,¹⁹⁷ ma questo risorgere non è nemmeno identificabile con la vita eterna di cui Lazzaro, morto fisicamente, tuttavia già gode presso Dio. Una prospettiva escatologica non è eliminabile dalle parole di Gesù.¹⁹⁸ È proprio questo trascorrere dal livello

¹⁹⁷ Dico «al più» dato che, come vedremo più avanti, la risuscitazione di Lazzaro non è primariamente segno della risurrezione escatologica, bensì della realtà di Gesù e della sua gloria di Figlio.

¹⁹⁸ La prospettiva escatologica non era assente neanche dal già richiamato testo di Gv 5,24, ove la vita eterna viene ancorata alla premessa della fede e addirittura la fede stessa viene identificata con la vita. In questo contesto che sembra rarefarsi nello spiri-

fisico al metafisico-escatologico che collega teologicamente la vita alla risurrezione, fondandola nella vita eterna ottenuta attraverso la fede in Gesù Cristo, figlio di Dio – e dà quindi anche al miracolo di risuscitazione del corpo morto di Lazzaro un valore di segno per una speranza di una risurrezione escatologica. Se il lettore elimina una di queste valenze simboliche, il brano si incrina in uno squilibrio disarmonico: se vale solo la fede, se la vita eterna c'è già, allora non si vede più il senso di attese escatologiche e tanto meno di un segno fisico come quello su Lazzaro. Ma se si trasceglie solo il lato fisico, solo il dato della morte senza un'attesa di risurrezione, la fede e la vita eterna si risolvono in un oggi senza concretezza, dove morte e fede non si incontrano più. Il testo chiede al lettore di tenere insieme tutte queste fila e di aprire un orizzonte al futuro (una risurrezione che non conosciamo) attuando adesso un'adesione di fede che cambia la vita fisica in vita eterna, dandole la qualità di esistere oltre la morte. Il lettore non è un lettore di favole: non chieda curiosamente di sapere di più sul dopo la morte – neanche il risuscitato Lazzaro spreca una sola parola al proposito nel racconto! Ma lasci ai fisicamente morti la loro esperienza di vita eterna, e viva il lettore stesso in prima persona, ora, la sua vita come vita eterna: creda in Gesù come fonte della vita, e affidando la sua vita a lui sappia che essa in nulla va perduta (cfr. Gv 17,2.12)!

Come risponde Marta a questa chiamata? «Sì, Signore ...» (v. 27) è anzitutto una risposta affermativa alla domanda di Gesù, ma l'interpellata ripete variando e specificando il *quae* della sua fede. La solenne professione di fede di Marta mostra evidente parallelismo tematico-strutturale con quella di Pietro al cap. 6 (Gv 6,69), come già sottolineato da Schnackenburg:¹⁹⁹ in entrambi i casi appaiono i temi della vita, della fede e della risurrezione (cfr. Gv 6,39s.43.47.54) introdotti dalle Ich-bin-Worte (6,48; 11,25), in entrambi i casi a un «Io-sono» fa eco un «tu sei»: là di Pietro (6,69), qui di Marta (11,27). Ma il «tenore liturgico»²⁰⁰ delle sue

tuale (ascoltare la parola, credere, avere la vita eterna, passare dalla morte alla vita, non andare incontro al giudizio ecc.) la risurrezione è richiamata potentemente con immagini concrete («verrà l'ora in cui tutti coloro che sono nei sepolcri udranno la sua voce e ne usciranno ...», 5,28 s.) che impediscono al lettore di appiattire la simbologia in una specie di richiami sinonimici, dove dire 'fede', o 'vita eterna' o 'risurrezione' varrebbe uguale.

¹⁹⁹ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, qui II, pp. 111, 417; ugualmente C. HOEGEN-ROHLS, *Der nachösterliche Johannes*, p. 262.

²⁰⁰ E. HAENCHEN, *Das Johannesevangelium*, p. 409.

parole richiama anche una terza solenne professione di fede, a conclusione del vangelo (Gv 20,31), che costituisce il più perfetto *pendant* di questo testo: «Questi (segni) sono stati scritti perché crediate che *Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio*, e perché credendo abbiate la vita nel suo nome» (Gv 20,31). Di nuovo il punto di vista postpasquale domina qui il testo. E l'appellativo «colui che viene nel mondo», fa osservare nuovamente Hoegen-Rohls,²⁰¹ ne è una conferma. Questa locuzione, infatti, è tipica dei discorsi di addio, di indole chiaramente postpasquale, e si ritrova in 16,28. Là però non c'è il participio presente ἐρχόμενος bensì ἐλήλυθα, e l'autrice conclude che anche per Marta il fondamento della sua affermazione di fede è l'esperienza pasquale. In altre parole, la professione di fede di Marta a 11,27 non può essere intesa come la risposta storica di Marta a Gesù, bensì è un'affermazione possibile solo credendo che la morte di Gesù è stata superata dalla sua resurrezione. Ciò che Marta crede non sarebbe dunque *in primis* che lei stessa, se crede, vivrà, bensì sarebbe una risposta all'«Io-sono» di Gesù: Marta crede che Gesù è la vita, perché lui stesso è risorto. In questo senso trattasi di un'affermazione di fede postpasquale.

Formulata solennemente, carica di predicati cristologici (tre titoli cristologici e un appellativo escatologico) e concludente la scena senza ulteriori commenti, la professione di fede di Marta richiede al lettore una breve ricognizione intratestuale, affidata ai tre excursus seguenti, attraverso l'uso neotestamentario di queste predicazioni, per gustarne tutta la portata teologica e insieme l'effetto retorico.

Excursus: Titoli cristologici

S i g n o r e. Il termine ha un vasto retroterra culturale classico-pagano e biblico-giudaico,²⁰² le cui incerte linee di sviluppo sono state tema di ricerca e di dibattito. Osserva a questo proposito J. Gnilka: «All'individuazione della provenienza della confessione

²⁰¹ C. HOEGEN-ROHLS, *Der nachösterliche Johannes*, p. 262.

²⁰² Cfr. W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, pp. 75-104; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, pp. 67-125; G. GNILKA, *Das Bekenntnis zu Jesus dem Kyrios*; W. FOERSTER - G. QUELL, voce Κύριος, in *GLNT*, V, coll. 1341-1488; e anche H. BIETENHARD, voce Κύριος, in *TBLNT*, pp. 1757-1763; J. OBERSTEINER, voce *Herr*, in J.B. BAUER (ed), *Bibeltheologisches Wörterbuch*, I, pp. 621-624; J.M. GONZALEZ RUIZ, voce *Signore*, in *EncBib*, VI, coll. 453-455.

di Gesù come Κύριος si oppongono molto maggiori difficoltà di percorso che non forse per la confessione di Gesù come Cristo. Se infatti di quest'ultima si può pur sempre affermare con una certa evidenza che il Giudaismo deve essere considerato il suo sfondo, per la confessione di Gesù Signore manca altrettanta evidenza». ²⁰³

La prima ricerca in direzione del materiale extrabiblico per risalire alle origini e al significato del titolo di Κύριος, si deve a W. Bousset con l'opera *Kyrios Christos*, ²⁰⁴ rimasta per un cinquantennio un punto di riferimento imprescindibile, «le cui tesi soltanto in tempi relativamente recenti sono state sempre più corrette». ²⁰⁵

Secondo l'impostazione allora dominante della *religions-geschichtliche Schule*, le origini del titolo neotestamentario di Κύριος riferito a Gesù vengono ritrovate nel contesto religioso ellenistico dominato dai culti misterici, dei κύριοι (Serapide, Iside, Osiride ecc.) e del re (in Egitto, Persia, Mesopotamia), «tra i quali Gesù sarebbe stato inteso come uno dei vari κύριοι del culto accanto a lui». ²⁰⁶

Questa linea di pensiero è ripresa e variata da F. Hahn ²⁰⁷ all'interno della sua ipotesi di due stadi nella formazione della cristologia neotestamentaria, il primo dominato da una forte attesa della Parusia – di ispirazione radicalmente giudaica –, il secondo dall'influsso della religiosità ellenistica sulla comunità giudeo-cristiana, in cui si sarebbe passati dall'attesa escatologica alla riflessione sulla passione e risurrezione. È soltanto in questa seconda fase che egli attribuisce all'influenza del culto dei κύριοι il trasferimento dell'epiteto divino veterotestamentario di Κύριος direttamente al Gesù terreno. Viene quindi riconosciuta, contro Bousset, un'origine palestinese del titolo, ma, d'accordo con lui, attribuita all'ambiente ellenistico l'evoluzione neotestamentaria del termine.

Di parere diverso è J. Gnilka, ²⁰⁸ che imposta il problema non più sull'origine del titolo, ritenuta palestinese insieme allo

²⁰³ Cfr. J. GNILKA, *Jesus Christus*, p. 79.

²⁰⁴ W. BAUSSET, *Kyrios Christos*.

²⁰⁵ Cfr. J. GNILKA, *Jesus Christus*, p. 79.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 80.

²⁰⁷ F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*.

²⁰⁸ Cfr. J. GNILKA, *Jesus Christus*.

Hahn, bensì sulle interazioni che dovettero svilupparsi a un dato momento tra le due concezioni di Κύριος del mondo ellenistico e di quello giudaico. Scelto come campo d'indagine lo strato neotestamentario più sicuramente indipendente da influssi ellenistici (in cui gioca un ruolo essenziale la formula liturgica *maràn athá*, garantitamente aramaica), egli conclude, all'opposto di F. Hahn, che il titolo di Κύριος fu attribuito a Gesù già prima della Pasqua, e trova conferma di questa possibilità dall'esame di alcuni passi veterotestamentari nella versione dei LXX.

Questa linea di ricerca, che sostiene un'origine palestinese del titolo di Κύριος attribuito a Gesù e che individua nella Septuaginta la base dell'interpretazione neotestamentaria, è oggi comprovata e accolta dalla maggior parte degli esegeti.²⁰⁹

Non potendoci addentrare nei particolari della discussione, richiamiamo qui i dati essenziali generalmente condivisi, privilegiando il riscontro diretto sui testi.

Κύριος, specificatosi nella koinê come titolo onorifico rivolto a superiori e padroni o titolo di rispetto tra persone di pari grado,²¹⁰ è attestato nei LXX circa 9.000 volte, come traduzione usuale di 'ādhōnāy / 'ādhōn («capo responsabile di un gruppo», «signore», riferito tanto agli uomini quanto a Dio) o più spesso trascrizione esplicativa del nome divino *Yhwh*:²¹¹ Dio è chiamato 'Signore' «perché in questa parola appare come l'esclusivo detentore del dominio sul cosmo e su tutti gli uomini, come il creatore del mondo e colui che dispone della morte e della vita. Il concetto di Signore assomma in sé tutte le affermazioni di fede dell'Antico Testamento».²¹²

Tra i 718 passi attestati nel Nuovo Testamento, la maggior parte si trova negli scritti di Luca (210) e di Paolo (275). Questa frequenza è dovuta al mondo greco-ellenistico che Luca e Paolo

²⁰⁹ Cfr. R.H. FULLER, *The Mission and Achievement of Jesus*, p. 111; L. CERFAUX, alla voce Κύριος, in *Dictionnaire de la Bible. Supplement*, 7 voll., Paris 1928-1966, V, coll. 216-219; W. KRAMER, *Christos Kyrios Gottessohn*, pp. 95-103; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, pp. 180-186; E. SCHWEIZER, *Cristologia neotestamentaria*, pp. 98-101; M. BLACK, *The Christological Use*, qui p. 9.

²¹⁰ Cfr. voce Κύριος, in *GLNT*, V, col. 1360: «Per sintetizzare l'intero processo semantico, diremo che Κύριος – originariamente la persona delegata, autorizzata a disporre – non metteva in luce l'aspetto dispotico rilevabile facilmente in δεσπότης, e proprio perciò veniva usato dagli schiavi come garbata adulazione nei confronti del padrone».

²¹¹ Solo in circa 190 passi si riferisce a uomini e solo 15 volte traduce *bh 'l*.

²¹² Cfr. voce Κύριος, in *GLNT*, V, col. 1400.

riflettono. Il termine è ancora legato a un uso comune con il significato di capo,²¹³ padrone di un'impresa,²¹⁴ proprietario,²¹⁵ superiore,²¹⁶ governatore²¹⁷ – e in riferimento a Dio, anzitutto in citazioni dall'Antico Testamento, ma l'impiego più caratteristico è il nuovo riferimento a Gesù. Nella concezione cristiana primitiva circa la signoria di Gesù confluiscono però, in linea di omogeneo sviluppo, le due caratteristiche principali del dominio di *Yhwh* nell'Antico Testamento: la prima, che è lui solo, contro ogni apparenza, a dirigere veramente la storia; la seconda, che il suo dominio è di re-giudice, e come tale egli solo ha il potere di perdonare il peccato.²¹⁸

È soprattutto Paolo che sviluppa un uso linguistico unitario del termine *Κύριος*, incentrandolo sul concetto base di un'appartenenza dei credenti a Cristo, in quanto «Signore o proprietario» del cristiano nel suo vivere e nel suo morire (2Cor 5,14-15). «Quando, pertanto, il cristiano professava che Gesù era il Signore, affermava direttamente la sua appartenenza a Lui».²¹⁹

A parte vanno trattate le forme allocutive usate nei vangeli per rivolgersi a Gesù.²²⁰ Qui l'uso è piuttosto variabile, e la scelta tra i diversi appellativi (*διδάσκαλος*, *ῥαββί*, *ἐπιστάτης*, *Κύριος*) è abbastanza libera. Giovanni usa prevalentemente *Κύριος*, ma, per esempio, Marco lo fa pronunciare una volta sola dalla donna siro-fenicia (Mc 7,28). Dalle molteplici testimonianze si può comunque concludere che «è ben difficile fidarsi della tradizione di Marco, fino a credere che Gesù non sia mai stato apostrofato con *mr'*».²²¹ Il fatto poi che il Gesù storico appaia come *Κύριος* soltanto nei racconti evangelici tardivi, ossia nei testi esclusivi di Luca e in Giovanni, viene spiegato da W. Foerster²²² con la finalità missionaria che ispira l'elaborazione della materia degli

²¹³ Lc 1,43; Ef 6,5; 1Pt 3,6.

²¹⁴ Cfr. ad esempio Lc 16,3. 5.

²¹⁵ Mt 9,38; 13,27; Lc 13,8 ecc.

²¹⁶ At 25,26.

²¹⁷ Mt 27,63.

²¹⁸ Cfr. voce *Signore*, in *EncBib*, VI, coll. 453 s.

²¹⁹ *Ibidem*, VI, coll. 455.

²²⁰ Cfr. voce *Κύριος*, in *GLNT*, V, coll. 1482-1483.

²²¹ Cfr. *ibidem*, col. 1484 (traslitterazione dell'ebraico non vocalizzato); cfr. anche J. GNILKA, *Jesus Christus*, p. 85: «Unbeschadet der Tatsache, daß hier bereits Gemeindeglaube greifbar wird, müssen wir ernstlich und kritisch damit rechnen, daß die Herrenrede in das Leben Jesu zurückreicht».

²²² Cfr. voce *Κύριος*, in *GLNT*, V, col. 1485.

evangelii. Il dato fondamentale che consente questo passaggio dell'appellativo Κύριος dal Cristo glorificato al Gesù storico è chiaramente indicato da Paolo nella risurrezione di Gesù.²²³ Essa, facendo luce sul ministero terreno di Cristo, e riproponendo una nuova attesa della sua venuta alla fine dei tempi, si pone come punto di collegamento tra le due esperienze accanto al Gesù terreno e accanto al Cristo glorificato e presente nella Chiesa, e carica il titolo di Κύριος di una precisa valenza escatologica.²²⁴

Nel brano di Gv 11 il titolo di Κύριος ricorre 7 volte, sia in forma allocutiva (6 volte) sia come titolo di designazione (1 volta). Per quanto la forma allocutiva possa rispondere ancora a un'accezione comune del termine, il Brown²²⁵ fa già notare che il riferimento a Gesù e la presenza dei credenti sono in questo caso qualificanti. Questa possibilità di *Horizontverschmelzung* che rilegge gli eventi prepasquali nella luce pasquale, è stata confermata e rivalutata dagli studi di J.P. Martin e di A.R. Scognamiglio,²²⁶ che hanno evidenziato proprio nell'appellativo di Κύριος la voce della comunità cristiana che vive e professa in continuità con la generazione apostolica la presenza salvifica e la promessa escatologica del Κύριος.

Cristo.²²⁷ Relativamente meno presente del precedente nel Nuovo Testamento (529 volte, solo 19 in Giovanni), ma anche più determinante nella cristologia neotestamentaria, il titolo di Χριστός ha una storia ugualmente lunga nel mondo veterotestamentario, ma non ha invece radici in quello classico-pagano, dove il termine indica un processo assolutamente quotidiano che non conosce alcun sottofondo sacrale.²²⁸ Il sostantivo deriva infatti dal verbo χρίω («spalmare», «cospargere», «frizionare»), che richiede la specificazione della materia di cui si fa uso (olio, ma anche

²²³ Cfr. *ibidem*, col. 1485, in riferimento a Rm 14,9: «Per questo infatti Cristo è morto ed è tornato alla vita: per essere il Signore dei morti e dei vivi».

²²⁴ Cfr. 1Cor 1,8; 4,5; 5,5; 2Cor 1,14; 5,6. 8; Fil 4,5; 1Ts 4,16-17; 5,2; 2Ts 2,2; 1Tm 6,14; Gc 5,7 ecc.

²²⁵ Cfr. R.E. BROWN, *Giovanni*, I, p. 548.

²²⁶ Cfr. *supra*, pp. 44-45.

²²⁷ Cfr. W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, pp. 1-33, 154-183; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, pp. 133-225; W. KRAMER, *Christos Kyrios Gottessohn*, pp. 15-60. 131-148; J. GNILKA, *Jesus Christus*, pp. 61-78; W. GRUNDMANN - F. HESSE - M. DE JONGE - A.S. VAN DER WOUDE, voce χρίω κτλ., in *GLNT*, XV, coll. 845-1092, soprattutto § D: *Gli enunciati su Cristo nel Nuovo Testamento* (939-1092); K.H. RENGSTORF, voce Χριστός, in *TBLNT*, pp. 761-770.

²²⁸ Cfr. voce Χριστός, in *TBLNT*, p. 761.

veleno, cosmetici, colore o impiastro), e può avere per oggetto non solo il corpo umano, ma anche un oggetto inanimato.

In questo caso dunque l'ambito di provenienza non solleva problemi ed è facilmente circoscrivibile al solo mondo biblico-giudaico, ma le difficoltà nascono questa volta al momento dell'interpretazione dei dati che esso presenta: l'evoluzione subita dal titolo di Χριστός nell'Antico Testamento, le varie correnti escatologiche cui si trova legato al tempo di Gesù e soprattutto la notevole discontinuità, pur nella continuità, che esso crea con il Nuovo Testamento, hanno reso difficile individuare i passaggi attraverso cui il titolo messianico fu attribuito a Gesù e risalire, se possibile, fino alla sua stessa consapevolezza messianica.

Tra le varie voci che hanno preso posizione sul problema, il momento più significativo della discussione è rappresentato dal confronto tra le tesi opposte dello Hahn e del Kramer, pubblicate nello stesso anno ma indipendenti per impostazione e per contenuto.

Nell'ipotesi già ricordata di F. Hahn²²⁹ la questione dell'attribuzione a Gesù del titolo messianico occupa un posto di particolare rilievo. Egli ritiene che la confessione di Gesù come Χριστός sia stata all'origine collegata alla Parusia: la prima comunità giudeo-cristiana non avrebbe attribuito a Gesù – neppure al Gesù risorto – il ruolo messianico, ma avrebbe pensato che questa dignità gli sarebbe stata presto conferita da Dio nel momento del suo imminente ritorno. Soltanto al tardare di questo, e per darne spiegazione, il titolo si sarebbe collegato alla risurrezione, e, di qui, attribuito al Gesù risorto e terreno.

A conclusioni opposte perviene lo studio di W. Kramer.²³⁰ Scelto come nuovo campo di indagine la tradizione kerygmatica prepaolina, egli osserva che il titolo di Χριστός si trova sempre collegato al tema della morte e risurrezione, da cui conclude che il titolo messianico derivò a Gesù proprio a partire dalla Pasqua, per la nuova coscienza che essa formò nella comunità dei discepoli.

La validità delle conclusioni e del metodo di Kramer sono confermate, tra gli altri, da Gnilka,²³¹ il quale, dopo averne sostenuta e documentata la tesi con l'esame dei più significativi

²²⁹ F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*.

²³⁰ W. KRAMER, *Christos Kyrios Gottessohn*.

²³¹ J. GNILKA, *Jesus Christus*, p. 70.

passi del Nuovo Testamento, estende l'interrogativo sul titolo di Χριστός alla coscienza messianica di Gesù. Le difficoltà e incertezze che dominano su quest'ultimo punto devono però far concludere che «non arriviamo a una spiegazione del problema, se Gesù stesso avesse avanzato pretese messianiche»,²³² ma ci si avvicina al Gesù storico tanto da riconoscere che questo titolo gli venne presto riconosciuto dalla comunità dei discepoli, e da poter dire con certezza che egli non assentì al concetto messianico giudaico.

Tenendo conto di tutte le considerazioni esposte, riportiamo anche in questo caso i dati principali comunemente accolti.

Χριστός, «l'unto», è nella Septuaginta la traduzione dell'ebr. *māšîḥā* (aram. *mšyḥh*), «Messia». Il termine non è dunque di conio cristiano, ma esisteva già come forma e come concetto negli scritti precristiani anche extrabiblici (Qumran e Apocrifi dell'Antico Testamento²³³). Nell'Antico Testamento, in conformità agli usi orientali, l'unzione con l'olio poteva rivestire un carattere sacro. Ci sono essenzialmente due tipi di dignitari che ricevono questo gesto di consacrazione: il re e il sommo sacerdote.²³⁴ L'azione di *māšah*, che avveniva versando olio sul capo,²³⁵ vista come atto giuridico è l'elemento costitutivo sia dei pieni poteri e della forza conferiti da Dio, sia della responsabilità davanti a lui.²³⁶ Dai tempi, non facilmente determinabili,²³⁷ del sorgere di concezioni messianiche in Israele, la figura del Messia andò poi sempre più arricchendosi di nuovi contenuti, passando dal messianismo regale dei salmi²³⁸ alla profezia del Servo sofferente di Isaia.²³⁹

Come si è già visto a proposito del termine Κύριος, l'applicazione a Gesù del titolo di Χριστός costituisce la novità dell'uso neotestamentario, che segna in questo modo il compimento delle attese dell'Antico Testamento. Dai vangeli risulta che l'attesa messianica si è concentrata su Gesù, ma non è ben chiaro né del

²³² *Ibidem*, p. 77.

²³³ Cfr. voce Χριστός, in *TBLNT*, p. 762.

²³⁴ Le due categorie si possono estendere ai sacerdoti (Es 28,41; 30,30; Lv 7,36 ecc.), «patriarchi e altri uomini eminenti, ma è chiaro che ciò avvenne soltanto in casi assai sporadici» (cfr. voce χρίω κτλ., in *GLNT*, col. 878).

²³⁵ Cfr. 1Sam 10,1; 2Re 9,3. 6 e lo stesso particolare nei racconti dell'unzione a Betania secondo Matteo (26,6) e Marco (14,3).

²³⁶ Cfr. voce Χριστός, in *TBLNT*, p. 762.

²³⁷ Cfr. voce χρίω κτλ., in *GLNT*, XV, col. 880.

²³⁸ Cfr. Sal 2,7; 21(20),9-13; 110(109),1. 3; 89(88),20; 132(131),11 ecc.

²³⁹ Cfr. Is 49,1-7; 50,4-11; 52,13-53,12.

tutto certo che Gesù abbia designato se stesso come Messia.²⁴⁰ Questo è il titolo che gli viene attribuito a partire dalla Pasqua, nel nuovo aspetto che la Pasqua stessa gli ha conferito. Pertanto la forma assoluta ὁ Χριστός, così ricorrente nel Nuovo Testamento spesso anche senza articolo, era comprensibile come titolo solo nell'ambito del giudaismo. Il termine, una volta collegato a Gesù, in un tempo relativamente breve ha compiuto il passaggio da titolo messianico qual era in origine, a nome proprio, mantenendo però il rapporto originario con la dignità messianica di Gesù.²⁴¹

Se si esclude la ricca riflessione paolina, è in particolare il quarto vangelo a dare un ruolo determinante alla messianità di Gesù: al di là della polemica contro i circoli che identificavano il Messia con il Battista,²⁴² è preoccupazione costante di tutto il libro la retta comprensione della regalità di Gesù.²⁴³ Per essa il vero punto di riferimento è, di nuovo, l'evento della risurrezione: in tutti i passi neotestamentari la risurrezione è presentata come l'intervento di Dio nei confronti di Gesù crocifisso, che dà assenso e conferma alla via della croce, scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani (1Cor 1,23), accettata e scelta dal suo inviato per portare la salvezza al mondo. A questo messianismo di Gesù, sulla linea del servo sofferente, si riconnettono anche le profezie della passione,²⁴⁴ la proclamazione di Gesù come Messia da parte dei suoi nemici²⁴⁵ e l'accoglimento nel *kerygma* della scritta posta sulla croce.²⁴⁶ «In tal modo tutta la predicazione cristiana, così com'è nel Nuovo Testamento, ha la sua sorgente e il suo centro nella messianità di Gesù, confermata da Dio attraverso la risurrezione».²⁴⁷ Per questo l'espressione Ἰησοῦς Χριστός,

²⁴⁰ Una veloce esposizione del problema si trova alla voce Χριστός, in *TBLNT*, pp. 767-770.

²⁴¹ Cfr. voce *πρῶτο κτλ.*, in *GLNT*, XV, coll. 979-983. Hahn, coerentemente alla sua impostazione che ritarda l'importanza della Pasqua e che non trova per questo titolo premesse nel mondo circostante, tende a ridurne notevolmente il rapporto originario con la dignità messianica (cfr. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, p. 350: «Der Christostitel wird, soweit er nicht in Verbindung mit der Passionstradition steht, nur noch als Eigenname aufgefaßt»).

²⁴² Cfr. 1,6-8. 15. 19-37; 3,22-36; 5,31-36; 10,40-42.

²⁴³ Cfr. 1,49; 6,15; 12,12-15; 18,33-37; 19,21-22.

²⁴⁴ Cfr. voce Χριστός, in *TBLNT*, p. 767: «Queste proclamazioni servono a mettere al sicuro la sua messianità, che sembra venir contraddetta dalla sua morte».

²⁴⁵ Cfr. Gv 18,37; 19,19-22.

²⁴⁶ Cfr. Mt 27,37; Mc 15,26; Lc 23,38; Gv 19,19-22.

²⁴⁷ Cfr. voce Χριστός, in *TBLNT*, p. 767.

che confessa Gesù come il Cristo, è la prima e insieme la più completa formula di fede cristiana.

Giovanni, all'opposto di Paolo, usa il termine Χριστός quasi sempre con l'articolo, intendendolo solo due volte (1,17; 17,3) esplicitamente come nome proprio. Su un totale di 21 ricorrenze, più della metà sono attraversate dal problema del riconoscimento del Cristo, che si pone così come la questione centrale per la comprensione del titolo e della persona di Gesù. La sua provenienza (6,46; 8,42; 16,27-28) e le opere che egli compie (5,36; 10,25.37-38; 14,11) sono infatti i due segni di riconoscimento su cui si basa la valutazione della persona e dell'opera di Gesù: l'incomprensione della prima (6,42; 7,28. 41; 8,19) e il misconoscimento delle seconde (12,37) segneranno il rifiuto e il destino dei Giudei (8,23-24).

Due volte (Gv 1,41; 4,25) è tradotto dalla traslitterazione greca Μεσσίας, e due volte (Gv 11,27 e 20,31)²⁴⁸ si trova unito a un altro titolo: Figlio di Dio. Si tratta di due professioni di fede, in cui il titolo di Χριστός precede sempre l'altro: è evidente che i due titoli si illuminano a vicenda e che il secondo, come si vedrà meglio tra breve, è un chiarimento e una specificazione del primo.

In riferimento al cap. 11, dove in particolare i principali titoli cristologici si trovano riuniti in un solo versetto (v. 27), si può commentare che «il legame oggettivo degli attributi di Cristo con il titolo messianico viene presentato nel modo più chiaro, sia soggettivamente che oggettivamente, nella testimonianza giovannea»,²⁴⁹ o che, come osserva W. Foerster,²⁵⁰ «l'uso di Χριστός e di Κύριος non si ripartisce secondo uno schema rigido, ... ma esiste una certa oscillazione nell'uso». Si deve infatti ammettere che «il *kerygma* neotestamentario, quando si tratta di sviluppare la salvezza collegata a Gesù, a seconda del tipo di rapporto si serve anche di altri titoli, che mettano in risalto altri aspetti della sua persona e della sua opera».²⁵¹ Tra tutti, quelli di Κύριος e Χριστός, spesso uniti nelle forme piene con il nome proprio di

²⁴⁸ La lezione «il Cristo, il Figlio di Dio» (6,29), di Θ Ψ 0250 f¹³ lat sy bo^{mss}, è infatti sicuramente da rifiutare in base alla sola prova esterna.

²⁴⁹ Cfr. voce Χριστός, in *TBLNT*, p. 764.

²⁵⁰ Cfr. voce Κύριος, in *GLNT*, V, col. 1478.

²⁵¹ Cfr. voce Χριστός, in *TBLNT*, p. 770.

Ἰησοῦς,²⁵² si pongono dunque, per il riferimento comune alla figura regale e per il contenuto salvifico che ciascuno di essi sviluppa, come due capisaldi della cristologia neotestamentaria.

Figlio di Dio.²⁵³ Il tentativo di Hahn²⁵⁴ di ricondurre lo sviluppo neotestamentario di questo titolo già veterotestamentario all'influsso dell'ambiente ellenistico, incorre negli stessi limiti della *religionsgeschichtliche Methode* rilevati a proposito del titolo di Κύριος. Qui più che altrove la distanza dal pensiero greco-ellenistico²⁵⁵ rende più determinante l'indagine sull'uso veterotestamentario e giudaico del termine.

Nell'Antico Testamento l'espressione 'Figlio di Dio' si trova in contesti molto diversi per epoca e per contenuto. Si devono anzitutto distinguere i casi in cui il termine indica degli esseri (angeli o dei) che appartengono al mondo o alla sfera del divino,²⁵⁶ secondo le concezioni derivate dall'ambiente cananeo circostante.²⁵⁷ Distinti da questi sono i riferimenti al re e al popolo, che esercitano un influsso notevole anche sul Nuovo Testamento, costituendo il punto di partenza dell'espressione neotestamentaria.

Nell'Antico Testamento il re è detto «Figlio di Dio» tre volte.²⁵⁸ Perché il nuovo re potesse esercitare il suo potere occorre che *Yhwh* l'avesse legittimato come Figlio. La formula tramandata nei salmi «è solitamente intesa come una formula di adozione, così come il modulo 'padre-figlio' applicato al rapporto fra *Yhwh* e il re viene inteso sulla base del diritto di adozione».²⁵⁹ Ma, senza ripercorrere il lungo *iter* dei modelli orientali ed egiziani dei riti di intronizzazione, incoronazione e legittimazione, si può con certezza affermare che «il re di Giuda non era considerato

²⁵² Cfr. per esempio Rm 15,6. 30; 16,24; 1Cor 1,2. 3. 7. 8. 10; 2Cor 1,2. 3; 13,13.

²⁵³ Cfr. P. WÜLFING VON MARITZ et al., voce *υἱός κτλ.*, in *GLNT*, XIV, coll. 103-274 (soprattutto coll. 179-254), a cura di E. SCHWEIZER. Altri riferimenti: O. MICHEL, voce *υἱός τοῦ θεοῦ*, in *TBLNT*, pp. 671-683; L. MORALDI, voce *Figlio di Dio*, in *EncBib*, III, coll. 389-398; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, pp. 280-333; W. KRAMER, *Christos Kyrios Gottessohn*, pp. 105-125, 183-193.

²⁵⁴ Cfr. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, soprattutto pp. 292-308 (§ 3: «Die Gottessohnvorstellung des hellenistischen Juden-christentums»).

²⁵⁵ Per il quale si rimanda alla sintesi *ibidem*, pp. 292 ss., e alla voce *υἱός κτλ.*, in *GLNT*, XIV, coll. 108-121 («Υἱός nel mondo greco»).

²⁵⁶ Cfr. per esempio Gn 6,2-4; Gb 1,6; 2,1; 38,7; Dn 3,25; Sal 29(28),1.

²⁵⁷ Cfr. voce *υἱός κτλ.*, in *GLNT*, XIV, coll. 139-143.

²⁵⁸ Cfr. 2Sam 7,14; Sal 2,7; 89(88),27-28.

²⁵⁹ Cfr. voce *υἱός κτλ.*, in *GLNT*, XIV, col. 149 (traslitterazione dell'ebraico).

Figlio di Dio per natura e nemmeno entrava nella sfera del divino quasi automaticamente, attraverso l'intronizzazione», poiché tale idea non poteva certo attecchire in terreno veterotestamentario.²⁶⁰ È interessante notare che anche il giudaismo post-biblico, sulla base dell'Antico Testamento, ha continuato a ricordare che il re consacrato con l'unzione veniva chiamato Figlio di Dio, applicando pertanto tale definizione anche al Messia. Ma, tenuto conto dell'equivoco che la filiazione divina nel senso di legittimazione poteva far sorgere con quella di ordine fisico – assai familiare nell'Antico Oriente –, se parla del 'Figlio di Dio' riferendosi al Messia lo fa solo quando cita anche le promesse messianiche, altrimenti evita di chiamarlo in questo modo.²⁶¹ Dai testi di Qumran²⁶² risulta ampliata in senso apocalittico l'attesa messianica riferita al Figlio di Dio, che includerebbe pertanto un'elezione, una conoscenza e una rivelazione particolare.

Il rapporto padre-figlio serve anche a presentare la relazione tra *Yhwh* e Israele sotto due aspetti: da un lato sottolinea la distanza tra i due e la sottomissione di Israele a Dio;²⁶³ dall'altra esprime la bontà e l'amore di *Yhwh*.²⁶⁴

Questi due sensi principali dell'Antico Testamento, in riferimento cioè al re e al popolo, sono conservati anche nel Nuovo Testamento, in riferimento al nuovo re di Israele, che è Gesù, e al nuovo Israele stesso, che sono i cristiani.

Nel primo caso, in riferimento a Gesù,²⁶⁵ è mantenuto il valore messianico del titolo, che equivale a «Cristo»,²⁶⁶ ma i testi più tardi del Nuovo Testamento mostrano che la comprensione di questo termine è passata attraverso un approfondimento e un arricchimento notevole. In questo processo il contributo maggiore è senz'altro quello di Giovanni. A differenza di Paolo, infatti, che salvo poche eccezioni suole chiamare i cristiani υἱοὶ τοῦ θεοῦ e non τέκνα τοῦ θεοῦ, Giovanni si serve costantemente

²⁶⁰ Cfr. voce υἱός κτλ., in *GLNT*, XIV, col. 150.

²⁶¹ Cfr. *ibidem*, coll. 173-174.

²⁶² Cfr. per esempio 1QS 4,21-22; CD 3,36.

²⁶³ Cfr. Nm 11,12; Dt 14,1; 32,6-18; Is 1,2 ecc.

²⁶⁴ Cfr. Os 2,1; 11,1; Is 63,15-16; Ger3,14-22; 31,20.

²⁶⁵ Cfr. Mt 14,33; 16,16; 26,63; 27,54; Mc 1,1; 15,39; Lc 4,41; 8,28; Gv 1,34. 49; 3,18; 5,25; 10,36; 11,4.27; 19,7; 20,31. Si ricordi, a questo proposito, che tale titolo, non così frequente nei vangeli, non fu mai usato da Gesù – soltanto Giovanni glielo fa pronunciare in due occasioni: (5,25) e 10,36 – (cfr. voce υἱός κτλ., in *GLNT*, XIV, col. 186).

²⁶⁶ Cfr. esemplarmente Lc 4,41; e anche in Giovanni: Gv 11,27; 20,31, dove i due titoli si accompagnano, e Gv 1,49.

dei termini τέκνον, τέκνα evitando intenzionalmente υἱός, che riserva invece esclusivamente a Gesù: già questa scelta mostra come per il quarto evangelista il termine υἱός in riferimento a Dio Padre designa una relazione del tutto particolare ed esclusiva che compete soltanto a Gesù Cristo.²⁶⁷ Se infatti nella tradizione biblica questo titolo non è neppure caratteristico del Messia né implica una filiazione divina vera e propria, riferito a Gesù esso viene ora a indicare un rapporto diretto e unico di generazione dal Padre, espresso dal termine μονογενής, presente – con questo riferimento – soltanto in Giovanni.²⁶⁸ La figliolanza stessa di tutti i cristiani nei confronti del Padre, che sviluppa il secondo significato anticotestamentario del termine, viene dunque ora mediata costantemente e unicamente dalla figliolanza unica e diretta di Gesù verso il Padre.²⁶⁹ Tutti i valori già anticotestamentari del termine, quali la regalità messianica, l'ubbidienza incondizionata al Padre e l'ascolto da lui ricevuto nella preghiera,²⁷⁰ vengono quindi subordinati a questo dato primario e ricapitolati in esso. Passi di Giovanni come 10,36-39 e 17,9, mostrano così «che per Giovanni 'Figlio di Dio' è il condensato della professione di fede che distingue dal giudaismo».²⁷¹

Come appare da questa scorsa, ciascuno dei titoli che Marta attribuisce a Gesù ha una notevole ampiezza di significato e si apre a un vasto raggio di riferimenti. Per questo motivo è stato possibile delineare, anche se sommariamente, una storia e una presentazione di ogni singolo termine, ma risulta impossibile comprendere il contributo preciso che ciascuno porta nel brano di Gv 11, senza considerarli tutti insieme. Infatti, almeno per quanto riguarda i tre titoli maggiori (Κύριος, Χριστός, υἱὸς τοῦ θεοῦ, più la specificazione ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος), l'uno implica e rimanda all'altro. Tutti e tre toccano direttamente la realtà profonda di Gesù, indicandolo come Salvatore, e si rifanno più o meno direttamente alla figura (escatologica) del re che realizzerà questa promessa. Ma se compresenti come qui, più facilmente risalta di ciascuno la sua propria specificità.

²⁶⁷ Cfr. B.F. WESTCOTT, *The Epistles of St. John*, pp. 203 s.

²⁶⁸ Cfr. Gv 1,14. 18; 3,16.18; 1Gv 4,9.

²⁶⁹ Cfr. Gal 3,26; 4,4-5; Rm 8,17. 29.

²⁷⁰ Cfr. i salmi regali: Sal 2,8; 20(19),5; 21(20),3.5.

²⁷¹ Cfr. voce υἱός κτλ., in *GLNT*, XIV, col. 240.

Κύριος, infatti, come già nell'Antico Testamento,²⁷² esprime in particolare il valore salvifico della persona divina, il cui dono di salvezza è eternamente presente poiché fondato sulla sua onnipotenza.

Χριστός di questa salvezza specifica la dimensione escatologica, che raccoglie in una promessa di compimento l'attesa irrealizzata al presente. Questa tensione escatologica è rafforzata qui dall'espressione apocalittica di derivazione veterotestamentaria ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος,²⁷³ che non avrà più ragion d'essere al v. 20,31, quando sulla croce ogni promessa si è definitivamente compiuta (Gv 19,30).

Υἱὸς τοῦ θεοῦ, secondo titolo esclusivamente cristologico, indica il riconoscimento in Gesù del mistero dell'incarnazione, tema presente in Giovanni fin dall'inizio del vangelo,²⁷⁴ che giustifica il passaggio di tutti gli attributi divini veterotestamentari da Dio Padre al Figlio.

Infine il titolo di 'Maestro', come vedremo, si stacca dai precedenti per il suo valore non ontologico, bensì funzionale: esso indica infatti il ruolo di educatore assolto da Gesù, come già da Dio nell'Antico Testamento, nei confronti del suo popolo, evidenziando il rapporto di guida/sottomissione e di esempio/sequela che si instaura tra i due.

Marta quindi, e dietro di lei la comunità giovannea che ha formulato questa professione di fede – la più ricca del quarto vangelo –, ha attribuito a Gesù la *summa* della fede e dell'attesa giudaica e cristiana. La discriminante tra le due sarà proprio la persona di Gesù, che dovrà essere conosciuta come risurrezione e vita per poter dare nuova ricchezza, fondamento e realizzazione ai titoli custoditi dalla tradizione.

Con questa densità teologica sostenuta da richiami intratestuali che intrecciano temi chiave del vangelo, il lettore è ora in grado, leggendo il v. 25a («io sono la risurrezione e la vita»), di captare e svolgere anche un collegamento come Gv 17,3 («Questa è la vita eterna: che conoscano te»), meno evidente però ricco di significato sia per il racconto che segue, sia per il lettore che vive ora la

²⁷² Cfr. Is 25,9; 30,15; 31,5; 33,22; 37,20. 34-35; 43,3.

²⁷³ Cfr. per esempio Sal 96(95),13; 98(97),9; Zc 2,14; 9,9; Is 40,10; Sal 50(49),3. Sul valore escatologico del verbo ἐρχομαι cfr. T. SCHRAMM, voce ἐρχομαι, in H. BALZ - G. SCHNEIDER (edd), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, qui coll. 139-140.

²⁷⁴ Cfr. Gv 1,11. 14. 18.

sua fede nella promessa della vita eterna. Gv 11,25 s. e Gv 17,3 contengono affermazioni complementari sulla vita eterna: la vita eterna viene dalla fede (Gv 11,25 s.), la vita eterna viene dalla conoscenza del Padre e del Figlio (Gv 17,3). La fede è dunque una conoscenza del Figlio e del Padre. Letto alla luce di Gv 17,3 («Questa è la vita eterna: che conoscano te») lo scambio tra Gesù e Marta («Chi crede in me ... vivrà ... Credi tu questo?») «Sì Signore, io credo ...») mostra le carenze della fede di Marta: Marta vivrà se crede, ed ella professa sinceramente di credere; ma si crede veramente, solo se si conosce veramente Gesù: e Gesù Marta non lo conosce ancora interamente ...

7. *Il dolore di Maria di fronte a Gesù (Gv 11,28-37)*

La scena della potente autorivelazione di Gesù e dell'imponente professione di fede di Marta sono ancora vibranti sul palco, mentre il sipario si chiude sopra di loro ancora dialoganti: questo è un espediente tanto teatrale quanto letterario per creare la massima tensione drammatica in un racconto o discorso. La scena non viene conclusa ad opera dei personaggi, che restano fissati nel loro gesto emblematico, bensì per azione esterna, qui dall'intervento del narratore, che sposta drasticamente il suo *point of view* (prospettiva narrativa, occhio della cinepresa), tagliando spezzoni di azione scontati e prosaici: ché nessuno pensa che Marta, dette queste parole, si girò di punto in bianco lasciando lì Gesù e discepoli senza altri commenti e chiarimenti. Ma se anche un lettore molto attaccato alla lettera del testo lo pensasse, verrebbe presto riportato alla realtà del racconto dalle stesse parole di Marta a sua sorella: «Il Maestro è qui e ti chiama!». È dunque su iniziativa di Gesù che Marta lascia il gruppo fuori dal villaggio, per tornare a casa a portare la notizia e la chiamata di Gesù per Maria. Se la comunicazione alla sorella sia avvenuta di nascosto su sollecitazione di Gesù o per buon intuito di Marta, non sappiamo e non c'è modo di saperlo – indice che la cosa non pesa sull'interpretazione del testo. Importa invece notare che la comunicazione avvenne «di nascosto». Dietro a questa tattica si scorgono almeno due motivi: da un lato la riservatezza e intimità della chiamata personale di Gesù per Maria (chiama lei, e nessun altro!), e dall'altro il timore di un pericoloso propagarsi della notizia dell'arrivo di Gesù.

Gesù viene chiamato due volte, in questo brano, «Maestro»: ῥαββί, v. 8, e διδάσκαλος, v. 28.²⁷⁵ Questi appellativi sono meno impegnativi dal punto di vista della cristologia neotestamentaria, culminante nella riflessione di Paolo e Giovanni e condensata nei titoli cristologici. Ma se l'aspetto di 'maestro' è secondario nella definizione della persona di Gesù,²⁷⁶ esso fu invece il modo più usuale in cui lo conobbero e lo avvicinarono i discepoli e le folle. L'appellativo s'inserisce perfettamente nella più schietta tradizione giudaica, continuata per secoli nelle scuole rabbiniche che ce ne conservano così ampia documentazione.²⁷⁷ Proprio questo fatto consente di misurare qui meglio che altrove il profondo rinnovamento che ogni titolo assume quando, dalla tradizione giudaica, passa a quella cristiana.

Praticamente equivalenti l'uno dell'altro nel Nuovo Testamento, i due titoli di ῥαββί e διδάσκαλος si differenziano per la prassi d'uso: il termine ebraico è conservato unicamente come appellativo, direttamente rivolto a Gesù all'interno di un discorso diretto;²⁷⁸ l'equivalente greco lo designa invece sia in seconda²⁷⁹ sia in terza persona.²⁸⁰ Il primo termine è meno usato del secondo nel Nuovo Testamento,²⁸¹ ma quando gli evangelisti usano διδάσκαλος come allocutivo di Gesù, dietro ad esso si deve sempre presupporre un originario ῥαββί.²⁸²

Ῥαββί (*rabbî*, da *rav*, «grande»), non ha però identico corrispettivo in διδάσκαλος,²⁸³ bensì conserva qualcosa del valore originario indicando anche «signore», «padrone». Dalla prima metà del I sec. d.C. il suffisso perde il significato pronominale, e, passando ad indicare da «maestro mio» semplicemente «maestro», viene generalizzato come titolo d'onore.²⁸⁴

²⁷⁵ Cfr. E. LOHSE, voce ῥαββί, in *GLNT*, XI, coll. 911-922; K.H. RENGSTORF, voce διδάσκαλος, in *GLNT*, II, coll. 1126-1155; K. WEGENAST, voce διδάσκαλος, in *TBLNT*, pp. 528-530; F. NORMANN, *Christos Didaskalos*.

²⁷⁶ Cfr. voce ῥαββί, in *GLNT*, XI, col. 922.

²⁷⁷ Cfr. S. HERNER, *Erziehung und Unterricht in Israel*.

²⁷⁸ Cfr. Mt 23,7-8; 26,25. 49; Mc 9,5; 11,21; 14,45; Gv 1,38. 49; 3,2. 26; 4,31; 6,23; 9,2; 11,8.

²⁷⁹ Cfr. Mt 8,19; 19,16; Mc 4,38; 9,17; (Gv 8,4).

²⁸⁰ Cfr. Mt 9,11; 10,24; Lc 6,40; Gv 11,28.

²⁸¹ Solo 15 volte su 59 nel Nuovo Testamento.

²⁸² Cfr. voce ῥαββί, in *GLNT*, XI, col. 918.

²⁸³ Cfr. infatti la diversa traduzione di Luca – che in nessun luogo accoglie il termine ῥαββί, incomprensibile per i suoi lettori ellenistici – con διδάσκαλος o con ἐπιστάτης (Lc 8,24; 9,33. 49 ecc.).

²⁸⁴ Cfr. voce ῥαββί, in *GLNT*, XI, col. 916.

La sostituzione dell'appellativo «διδάσκαλος» a quello di «ῥαββί», che è legata alle diverse sfumature cristologiche e al *Sitz im Leben* propri di ciascun vangelo,²⁸⁵ è consentita dall'evoluzione del termine διδάσκαλος dall'uso dei LXX a quello del Nuovo Testamento. Nella Septuaginta infatti διδάσκαλος ricorre solo due volte (Est 6,1 e 2Mac 1,10): nel primo caso viene inteso con esso il senso corrente presso i Greci, cioè di schiavo incaricato di istruire, nel secondo caso indica Aristobulo, per aver dedicato a Tolomeo Filometore un commentario del Pentateuco a servizio della propaganda giudaica.

Nel Nuovo Testamento invece si verifica una diffusione del termine (58 volte) e soprattutto uno spostamento di significato, che non si sa a quale preciso momento far risalire.²⁸⁶ Sta di fatto che, se per i traduttori dell'Antico Testamento διδάσκαλος, dato il carattere tecnico e remunerativo dell'attività che esprimeva, non poteva ancora essere usato per designare il 'Maestro' quale essi lo concepivano, nel Nuovo Testamento esso, riferito a Gesù, designa ormai la figura del ῥαββί con tutte le caratteristiche che nel giudaismo gli competono. Infatti, come i ῥαββί del suo tempo,²⁸⁷ Gesù ha intorno a sé un gruppo determinato di discepoli, distinti dalla folla²⁸⁸, che vivono in comunione quotidiana con lui e che gli restano legati per tutta la vita,²⁸⁹ viene chiamato «Maestro» sia dai suoi che dagli estranei²⁹⁰ e non insegna a pagamento. Ma, scavalcando la tradizione, alcuni tratti distinguono fortemente Gesù da ogni altro rabbì e lo caratterizzano in senso assolutamente nuovo: anzitutto non sono i suoi discepoli a cercare di essere accolti nella cerchia del maestro,²⁹¹ ma è Gesù stesso a chiamarli,²⁹² e il suo

²⁸⁵ Così, per esempio, si spiega la preferenza di Matteo per κύριος piuttosto che per ῥαββί o διδάσκαλος, in polemica col senso giudaico della parola.

²⁸⁶ Cfr. voce διδάσκαλος, in *GLNT*, II, coll. 1134-1135.

²⁸⁷ Documentazione in H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar*, I, pp. 916-917, 919, 971; II, pp. 150-151, 558; III, p. 671.

²⁸⁸ Cfr. Mt 4,34; 13,36; 23,1; Lc 6,17.

²⁸⁹ Così ad esempio R. El'azar b. 'Azarja si rivolge al suo maestro R. Johanan b. Zakkai chiamandolo «ῥαββί», «maestro mio», quando gli fa visita per la morte di un figlio di Johanan (cfr. Aboth RN 14, in H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar*, I, p. 971).

²⁹⁰ Cfr. Mt 12,38; Mc 9,17; 10,7; Lc 7,40; 9,39; 18,18; 19,39. Cfr. anche H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar*, I, p. 919: «Wenn der König Josaphat einen Gelehrtenhüler sah, stand er von seinem Thron auf ... und redete ihn an: 'Mein Vater, mein Vater, mein Lehrer, mein Lehrer, mein Herr (ῥαββί), mein Herr' (Kth 103^b)».

²⁹¹ H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar*, I, p. 916: «Schaffe dir einen Lehrer und erwirb dir einen Studiengenossen (Aboth 1,6)».

²⁹² Cfr. Gv 6,70 e i racconti della chiamata dei primi discepoli (Mt 4,18-22 e §§).

insegnamento non è impartito come quello degli scribi, ma «con autorità».²⁹³ Egli inoltre rompe con la tradizione che escludeva le donne dal discepolato e dal servizio della parola, accogliendole numerose al suo seguito, nello stesso scambio quotidiano che teneva con i discepoli²⁹⁴ e consentendo loro lo stesso atteggiamento che contraddistingueva l'ascolto del discepolo ai piedi del maestro.²⁹⁵ Infine Gesù si distingue da ogni altro rabbì in Israele soprattutto per il fatto di non aver iniziato una scuola, ma di aver voluto restare l'unico maestro,²⁹⁶ creando così un legame diretto con tutti i discepoli di qualunque epoca e tra essi un vincolo di parità e di unione. In questo senso allora il termine complementare a διδάσκαλος, μαθητής, diventa altrettanto pregnante e in grado di indicare una realtà esistenziale che abbraccia e definisce totalmente la vita di chi è stato scelto da Gesù.

Il fatto che Marta usi il termine ὁ διδάσκαλος per indicare Gesù alla sorella, le connota pienamente come discepole di Gesù. Maria reagisce alla chiamata nello stesso identico modo di Marta, colta dalla notizia dell'arrivo di Gesù: anch'essa «non appena udito ciò» subito si alza e va da lui, e gli rivolgerà le quasi identiche parole. Nel confronto tra le figure di Marta e Maria si legge spesso che la precedenza narrativa di Marta è indice della sua maggior importanza, Maria si muoverebbe «nell'ombra di sua sorella».²⁹⁷ Non è stato ancora notato che non è minor segno di importanza venir convocati personalmente da Gesù.²⁹⁸ Riscontro molte somiglianze e diversità nella costruzione di questi due caratteri, ma non trovo tracce nel testo di una pretesa preoccupazione di priorità: Marta e Maria appaiono qui realmente 'sorelle'!

²⁹³ Cfr. Mt 7,29; Mc 1,22; Lc 4,32.

²⁹⁴ Cfr. Mt 27,55-56; Mc 15,40-41; Lc 8,2-3; 10,38; 23,49. Cfr. in particolare J. BRUTSHECK, *Die Maria-Marta Erzählung*, pp. 107-109 («Das Frauenmotiv»).

²⁹⁵ Cfr. Lc 10,39 in rapporto a Lc 2,46; At 22,3; Mc 3,32; Abot 1,4 (cfr. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar*, II, p. 185: «Jose b. Jo'èzer aus C'ereda [um 150 v. Chr.] sagte: Dein Haus sei ein Versammlungshaus für die Gelehrten, und laß dich bestäuben von dem Staub ihrer Füße [= sitze zu ihren Füßen] und trinke mit Durst ihre Worte»). Sull'esclusione delle donne dal discepolato cfr. ySot 19a8 («Mögen die Worte der Tora verbrannt werden, aber man soll sie nicht den Weibern überliefern») e Sot 3,4 e bSot 21b («Jeder, der seine Tochter die Tora lehrt, lehrt sie Ausschweifung»). Si veda anche J. BRUTSHECK, *Die Maria-Marta Erzählung*, pp. 126 s. («Eine Frau als Hörerin des Wortes Jesu»).

²⁹⁶ Cfr. Mt 23,8.10; Gv 13,13-16.

²⁹⁷ «Wie ein Schatten ihrer Schwester»: E. HAENCHEN, *Johannesevangelium*, p. 411.

²⁹⁸ Chiamare qualcuno, è segno di grande attenzione: cfr. Mc 10,48-50; Lc 19,5 s.

Maria interrompe bruscamente il servizio del ricever cordoglio – il narratore sottolinea ora ben due volte la fretta altrimenti inimmaginabile: «si alzò in fretta [ταχύ, v. 29; cfr. ταχέως, v. 31]» – in modo irrispettoso degli ospiti. Gesù la attende fuori dal villaggio: ma perché ricordarlo? La funzione narrativa è evidente: dar conto di tutti i movimenti logistici successivi. Inoltre l'indugiare fuori dal villaggio accresce il senso di diffidenza che Betania incute, ora che è diventata meta di viaggio per «molti Giudei» (v. 19) di Gerusalemme. Non ultimo, Gesù intende andare al sepolcro, da Lazzaro (vv. 11.15), non a casa di Marta e Maria: dunque non c'è motivo per lui di avvicinarsi. E più finemente, presentare Gesù in attesa di Maria, crea retoricamente l'effetto insieme di fretta e di attesa nel lettore. Infine, indicare il posto dove si trovava come «luogo in cui Marta gli era andata incontro» presenta le sorelle come paritarie nell'azione come nello slancio.

Il luogo dell'incontro di Gesù con Marta e Maria è stato localizzato dalla tradizione antica.²⁹⁹ Nell'odierna chiesa di Betfage viene ricordato soltanto l'episodio della salita sull'asino,³⁰⁰ ma in epoca più antica si venerava in questo santuario anche l'incontro di Gesù con Marta e Maria. La tradizione antica, infatti, dice che Gesù abbandonò la strada romana che si orienta sull'asse ovest-est fino all'uadi es-Sidr per piegare a destra verso sud salendo il monte degli ulivi e ridiscendere infine verso Betfage e Betania che si trovano poco più a sud. Su questa strada la tradizione localizza il suo incontro con le due sorelle. Il luogo, che secondo Egeria³⁰¹ «si trova, lungo la strada, a 500 passi [circa 750 m] da Lazarium [= Betania]»,³⁰² ha tutti i requisiti per essere considerato un punto di sosta anche per la bella vista che offre sul deserto, il Mar Nero e le montagne della Transgiordania.³⁰³

Al lutto e al cordoglio era riservato, rispetto alla nostra cultura odierna, uno spazio ben maggiore. Lo Schnackenburg avverte che «questa condoglianza non deve essere scambiata con la lamentazione ad alta voce ... fatta subito dopo la morte».³⁰⁴ Il cordoglio

²⁹⁹ Cfr. P. GEYER (ed), *Itineraria Hierosolymitana*, p. 82.

³⁰⁰ Cfr. Mt 21,1-11; Mc 11,1-11; Lc 19,29-38; Gv 12,14-15.

³⁰¹ Egeria fu una monaca della Spagna settentrionale o della Francia meridionale, che dal 385 al 388 visitò in pellegrinaggio i luoghi santi in Oriente. Scrisse alle sue sorelle un resoconto chiaro dei viaggi, di cui si è trovata soltanto una parte nel 1884.

³⁰² Cfr. P. GEYER (ed), *Itineraria Hierosolymitana*, p. 82.

³⁰³ Cfr. C. KOPP, *I luoghi santi degli evangelii*, p. 429.

³⁰⁴ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, II, p. 547.

funebre continuava, senza prefiche prezzolate, da parte dei soli parenti e conoscenti nei sette giorni successivi alla morte³⁰⁵ con modalità diversa e un cerimoniale piuttosto fisso.³⁰⁶ Nel cordoglio le donne sedevano sul pavimento della casa, come probabilmente Maria.³⁰⁷ Tutto questo cerimoniale fastoso e imponente, viene bruscamente interrotto dal partirsi di Maria in un modo stupefacente e incomprensibile per tutti gli astanti. Dal fatto che il gruppo la segue, il lettore deve dedurre che Marta non diede il cambio a Maria nell'occuparsi dei visitatori: e infatti la ritrova senza sorprese a v. 39 davanti alla tomba, insieme al gruppo. Che i Giudei seguano, non appare un errore di strategia da imputare a Maria. Gesù aveva infatti annunciato che il viaggio sarebbe stato per la rivelazione della gloria di Dio (v. 4), e non avrebbe quindi fatto differenza se la meta fosse stata Betania, la casa, il sepolcro, o Gerusalemme: il pericolo è la Giudea nel complesso, come avevano espresso correttamente i discepoli (v. 7 s.). Il gruppo dei Giudei, una volta disturbato dallo scorrere prevedibile delle usanze, appare disorientato e contemporaneamente sollecitato dai fatti a ricostruire plausibilità e logicità («la seguirono pensando che andasse al sepolcro per piangere là», v. 31). Si trovano di necessità aperti a una nuova situazione che li interpella: anche per questi Giudei si realizza così, in modo indiretto, una chiamata, alla quale una parte di loro risponderà positivamente.

Proprio come Marta, Maria non rivolge un rimprovero a Gesù, bensì esprime la sua fede nel suo potere salvifico. Una variante minima nella ripetizione pressoché identica della frase con cui lo accoglie tradisce una partecipazione affettiva più intensa, ma la sostanza dell'enunciato è invariata: «Signore, se tu fossi stato qui, non *mi* sarebbe morto il fratello» (v. 32) di contro a «Signore, se tu fossi stato qui, non sarebbe morto *mio* fratello» di v. 21: la presenza di Gesù equivale alla salvezza. Il linguaggio corporeo è invece completamente differente: Maria gli si getta ai piedi e

³⁰⁵ Cfr. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar*, IV, p. 592: «Die Frist, in der das Trösten der Trauernden zu erfolgen hatte, war vom altjüdischen Trauerzerimoniell auf die ersten sieben Trauertage beschränkt worden». Ma secondo il Brown (*Giovanni*, I, p. 551) il cordoglio durava 30 giorni.

³⁰⁶ Cfr. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar*, IV, 1, 23. *Excursus: Die altjüdischen Liebeswerke* (pp. 559-610), soprattutto § 4 G: *Das Begraben. Die Tröstung der Trauernden* (pp. 590-610).

³⁰⁷ Cfr. Gv 11,20; cfr. anche Ez 8,14.

piange.³⁰⁸ Il cadere ai piedi di Gesù non è da interpretare – diversamente da Byrne e altri – come il gesto di una persona «ancor più chiusa nel proprio dolore»,³⁰⁹ ma esso è anche un'espressione tipica di riconoscimento di autorità, superiorità e potere: la procinesi (προσκύνησις) accompagna spesso una petizione o la richiesta di aiuto nelle narrazioni di miracoli, ovvero conclude l'azione con il riconoscimento della superiorità divina di Gesù.³¹⁰

Il pianto di Maria è invece una forte espressione di dolore, che l'accomuna strettamente ai Giudei (κλαίουσαν, κλαίοντας, v. 33): la tensione emotiva sembra ora, differentemente dal precedente incontro con Marta, crescere e dilagare irrefrenabilmente sulla scena coinvolgendo tutti, secondo una dinamica di gruppo plausibile e non troppo rara. Rarissimo invece, anzi unico nel Nuovo Testamento, è il pianto di Gesù (v. 35), preceduto e seguito da due brevi cenni, altrettanto rari e misteriosi, sulle sue reazioni emotive: «fremette nello spirito e si turbò», «di nuovo fremendo interiormente» (vv. 33.38).

I sentimenti di Gesù sono presentati molto raramente nei vangeli e nel Nuovo Testamento in generale. È Giovanni l'autore che li sottolinea di più, e che dimostra qui un particolare interesse per essi. Tra i vari suggerimenti interpretativi, questo interesse è stato letto anche sullo sfondo dello gnosticismo – o gnosi – dilagante con cui la comunità giovannea era a contatto:³¹¹ contro i docetisti gnostici, che smaterializzavano e svalutavano progressivamente la carne del Verbo fattosi carne (Gv 1,14), Giovanni reagisce sottolineando l'umanità di Gesù con tratti convincentemente realisti, come qui, l'irritarsi e il piangere. Ma le interpretazioni sono molteplici: notoriamente, il pianto di Gesù e il suo fremito interiore sono la terribile *crux interpretum* di questa pericope! I tentativi di spiegazione si sono succeduti senza esito definitivo da Origene³¹² fino all'ultimo contributo del 1992,³¹³ a quanto mi è dato vedere. Ne ricordo due tra i più noti.

³⁰⁸ Mentre Marta «verbalizza» la morte del fratello, Maria la «somatizza», e la sua affezione corporea si propaga fino a toccare anche il corpo di Gesù. Così la fine analisi di J. CALLOUD - F. GENUYT, *L'Evangile de Jean, II*, pp. 104-106.

³⁰⁹ Cfr. B. BYRNE, *Lazzaro*, p. 63.

³¹⁰ Cfr. Mt 8,2; 9,18; 14,33; 15,25; 18,26; 20,20; 28,9.17; Mc 5,6; Gv 9,38.

³¹¹ Sull'influsso e utilizzo del vangelo di Giovanni da parte dello gnosticismo cfr. E.H. PAGELS, *The Johannine Gospels*, pp. 33 s. (su Gv 11,25 in Eracleone).

³¹² Cfr. *infra*, nota 325.

³¹³ B. LINDARS, *Rebuking the Spirit*.

Lindars³¹⁴ sostiene che il v. 33 tradisce la traccia di un esorcismo narrato nella fonte a cui Giovanni attinge. Il dativo che si traduce solitamente con «nello spirito» doveva quindi indicare nell'originale perduto: «contro lo spirito», intendendo con «spirito» uno spirito maligno che Gesù stava esorcizzando. Questo argomento serve poi a Lindars per affermare che Giovanni ha attinto da una Fonte dei Segni, la quale dà qui prova di aver contemplato anche esorcismi (ipotesi finora non comunemente accolta), senza rielaborarla a sufficienza. La difficoltà di questa posizione è che essa o taccia l'autore di scarsa arte compositiva, oppure viene a dire che questo punto del brano non significa niente, niente più che una fonte mal rielaborata: risulta difficile scegliere quale posizione sia di maggior utilità per l'interpretazione del testo ...

Witherington III offre un lucido esempio dell'interpretazione credo più diffusa: Gesù si sarebbe irritato perché i Giudei e con essi anche Maria non mostrano fede nel suo potere di risuscitare al presente i morti: «Jesus is upset at their lack of faith, for they mourned as people without hope for Lazarus's immediate future, while they were in the presence of One who was both resurrection and life».³¹⁵ A parte la difficoltà di rendere conto del livello narrativo (Gesù non ha fatto alcun annuncio di risurrezione/risuscitazione né a Maria né tantomeno ai Giudei!), chi nell'antichità precristiana sarebbe stato disposto a crederci? Il racconto stesso ne documenta la difficoltà (v. 39). Questa ipotesi non si comprova sul testo, dato che appunto Gesù stesso piange con loro. Appare grottesco, a mio modo di sentire, interpretare Gesù che si irrita e piange contro Maria e i Giudei, disperandosi della loro non fede e incredulità – altrimenti Gesù, per coerenza narrativa, dovrebbe piangere quasi ad ogni pericope del vangelo!

Dato che il pianto è commentato dalle figure dei Giudei, il lettore deve trarre da lì indicazioni per capire cosa significa. I giudei presentano due reazioni/interpretazioni: la prima interpreta il pianto come espressione di amore; la seconda, richiamandosi all'ultima guarigione operata da Gesù (Gv 9), esprime dubbio sull'amore di Gesù, che avrebbe altrimenti fatto «sì che anche questi non morisse». Qui si insinua che se Gesù non è venuto in tempo è perché non era in grado di curare l'amico. La sua

³¹⁴ *Ibidem*.

³¹⁵ B. WITHERINGTON III, *John's Wisdom*, p. 203.

assenza, viene rimarcato, fa problema: o è assenza di potere (non è un vero guaritore) o è assenza di amore (non è un vero amico) – un bel dilemma, e davvero un modo ospitale di accogliere Gesù ... Qui i Giudei tradiscono per la prima volta nel racconto il loro lato infido. È evidente dal seguito del racconto che tra le due ipotesi la prima si conferma, mentre la seconda si squalifica. Dunque il pianto di Gesù è espressione di amore. Siccome Gesù sa che sta per risuscitare Lazzaro, non avrebbe bisogno di piangere. Ma un Gesù che non cede al pianto impersonerebbe una figura di salvatore sovrumano, superiore alle vicende umane perché le domina quale Dio avulso dal mondo. Il pianto invece indica il coinvolgimento totale di Gesù di fronte al dolore umano. L'indicazione testuale che il pianto è preceduto dal turbamento, il quale è a sua volta causato (ὥς εἶδεν, v. 33) dal pianto della sua amica e dei congiunti di lei induce a pensare che si tratti di un coinvolgimento con i sentimenti del gruppo. Cerchiamo di rendere conto di questo succedersi di sentimenti.

Tutti i commentatori fin dall'antichità notano la difficoltà di spiegare i sentimenti di Gesù. Di certo è il dato filologico, recentemente rivisitato, ampliato e corretto da C.I.K. Story:³¹⁶ in tutte le fonti greche secolari e profane, come pure negli sporadici casi del Nuovo Testamento,³¹⁷ (ἐνεμ)βριμάομαι indica (a) 'indignazione', 'collera' come sinonimo di ὀργή, e significherebbe propriamente emettere un 'ruggito' «come di un leone o di un toro»;³¹⁸ (b) 'minaccia'; (c) 'rimprovero'. Importante ai fini di una corretta comprensione è notare la costruzione col dativo³¹⁹ che indica la direzione di questi sentimenti: qui abbiamo in entrambi i casi ora un sostantivo (τῷ πνεύματι, «il suo spirito», 11,33) ora il pronome riflessivo (ἐν ἑαυτῷ, «con/in se stesso»,³²⁰ 11,38), che indica inequivocabilmente in Gesù la direzione dei sentimenti. I motivi di questi sentimenti non sono espliciti nel

³¹⁶ Cfr. C.I.K. STORY, *The Mental Attitude of Jesus at Bethany*, pp. 54 s.; su questo problema, per quanto riflettuto sul versante della critica letteraria in vista di una ridefinizione della 'Fonte dei segni', si esprime B. LINDARS, *Rebuking the Spirit*.

³¹⁷ Il verbo si incontra solo qui, in Gv 11,33 (composto con la preposizione ἐν- in Gv 11,38) e in Mt 9,30 (passo parallelo Mc 1,43).

³¹⁸ P. CHANTRAINE, *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*, alla voce. Cfr. ESCHILO, *I Sette contro Tebe* 461; ARISTOFANE, *Cav.* 855.

³¹⁹ Cfr. Mc 1,43; Mt 9,30, oppure con preposizione, come Gv 11,38.

³²⁰ Per l'uso neotestamentario di ἐν come *sociativus* o al posto del semplice dativo cfr. M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*, p. 39. 41, § 116. 120.

testo. Dal contesto escludo che Gesù si irri per la mancanza di fede di qualcuno (Marta, Maria o gli astanti) o con la morte a cui va incontro (Byrne) e neppure penso che si autorimproveri il ritardo (C.I.K. Story³²¹) o frema nello spirito per il dolore finora causato alle amate sorelle con la morte di Lazzaro.³²² Infatti, nessuna di queste interpretazioni, tanto moderne quanto antiche,³²³ congiunge sensatamente tutti i pochi elementi che il testo offre: la fede, pur imperfetta, di Marta (e di Maria) è esistente, e Gesù viene a Betania proprio per offrire ai discepoli (11,15) e alla folla degli astanti (11,42) un'esperienza di fede – non si vede perché dovrebbe ora violentemente irritarsi contro di loro mentre è solidale con loro anche nel pianto!³²⁴ Irritarsi e provar collera contro la situazione in cui si trova e la morte che gli comporta, richiederebbe un personaggio dai tratti egoisti e poco eroici, quale invece noi riscontriamo nel Gesù giovanneo nel suo atteggiamento verso la croce – e, se è lecita un'osservazione di gusto teatrale, non sostiene il *pathos* drammatico un personaggio che, mentre (si) piange Lazzaro morto, si irrita per la propria minaccia di morte. Che poi Gesù voglia autorimproverarsi il ritardo, dopo averlo nobilmente deliberato in vista della gloria di Dio ed essere arrivato ora proprio sul punto di sciogliere la sua promessa (11,23) e sollevare gli animi di tutti, mi appare cooperazione di lettura incredibile e aberrante. Cosa resta al lettore per attuare un riempimento di senso in questa lacuna, veramente vertiginosa, che il testo lascia del tutto scoperta e aperta al più

³²¹ Cfr. C.I.K. STORY, *The Mental Attitude of Jesus at Bethany*, p. 64: «Jesus regrets his delay in arriving at Bethany: ... 'I have only myself to blame that I did not come sooner'».

³²² Così É. DELEBECQUE, *Évangile de Jean*, p. 176.

³²³ I commentatori antichi hanno già sostenuto chi l'una chi l'altra ipotesi: CIRILLO DI ALESSANDRIA (PG 74, p. 53) pensa che Gesù, secondo la teoria teologica delle due persone, rimproveri la sua carne, che, in quanto umana, non è in grado di sostenere l'alto compito della divinità; TEODORO DI MOPSUESTIA (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 4.3, p. 162) indirizza lo sdegno di Gesù verso la mancanza di fede dei Giudei, che non accoglieranno la sua testimonianza, si potrebbe continuare a citare.

³²⁴ Neanche il dialogo brevissimo che si svolge nel mezzo del succedersi serrato di sentimenti («Dove lo avete posto?» – «Signore, vieni a vedere!») fa pensare a un'irritazione di Gesù nei confronti di queste persone. Piuttosto l'invito verso la tomba sostiene realisticamente il crescendo dei sentimenti verso l'apice della commozione. In questo contesto si inserisce bene l'osservazione di chi nota che alla chiamata di Gesù in Gv 1,39 («venite e vedrete»), riecheggiata tra i discepoli («vieni e vedi», Gv 1,46) come chiamata alla speranza e alla fede, risponde ora in questo «vieni e vedi» (Gv 11,34) una chiamata verso la morte senza speranza. Tuttavia non mi sembra questo il motivo che nella logica narrativa può dar conto dello scoppio in pianto di Gesù.

libero fantasticare? Si conviene, in tali casi di estrema incertezza, perseguire una cooperazione minima, il più possibile legata al testo: Gesù, al traboccare di sentimenti di amore, compassione e sincero dolore per il dolore (s)offerto, cerca di trattenerli e reprimerli, minaccia e reprime il suo spirito, cioè cerca di non farsi prendere dai sentimenti. Questo atteggiamento è consona alla percezione che l'antichità aveva dei sentimenti,³²⁵ come di qualcosa di non virile, non nobile, non eroico, non esemplare. Conosciamo eroi che piangono, ma per esser tali deve trattarsi di un'eccezione, essi devono contrastare e moderare il pianto e ben controbilanciarlo con la virtù di coraggio, impassibilità e fermezza. Alle donne è consentito turbarsi e piangere, ma a un uomo, a un Dio, no. Questo, se dice da un lato la profonda umanità di Gesù, serve anche, drammaticamente, a sottolineare la commozione e l'amore sincero di Gesù per Lazzaro, realizzando un'alta tensione drammatica: pur trattenendosi, scoppia in pianto.³²⁶ Allora ne consegue bene il commento «Vedi come lo amava!», quanto stona ridicolmente la critica «Non poteva costui, che ha aperto gli occhi al cieco, far sì che anche questi non morisse?»

I Giudei, già incontrati a 11,19.31, rientrano in scena qui in un atteggiamento di discernimento: alcuni di essi vedono nel pianto di Gesù amore, cioè considerano il suo pianto sincero, altri invece dal medesimo pianto, che considerano insincero, deducono un motivo per denigrare Gesù: se ama l'amico ma non lo aiuta, o non lo ama davvero, o è un incapace. Ma proprio costoro, che mettono in dubbio e criticano, dovrebbero essere i primi convinti del miracolo qual prova di amore. E invece proprio questi, come non credono al pianto come segno di amore, così non vedono il miracolo come segno di un amore che dà la vita. Niente per loro è segno, perché il loro cuore è chiuso, ipocrita. Può essere stato proprio questo gruppo a denunciare Gesù, anzi si deve pensare a loro, dato che pur qualcuno dei Giudei presenti (11,46: «Alcuni di loro invece ...») denunciò l'operato di Gesù ai farisei del tempio. Non c'è amore verso il defunto in chi prima lo piange,

³²⁵ Già ORIGENE, *Fragmenta in evangelio Johannis*, p. 549 Fragm. LXXIV su Gv 11,38 scriveva che Gesù reprime i suoi sentimenti.

³²⁶ Qui è significativa la differenza tra pianto di Maria e Giudei (κλαίω) e di Gesù (δακρύω): il primo indica un pianto ululante con gemiti grida e lamenti, il secondo indica lo sgorgare delle lacrime dagli occhi: pur cercando di trattenersi, Gesù viene tuttavia coinvolto dal dolore comune.

ma appena restituito dai morti corre a denunciare il suo benefattore! I Giudei sono una figura drammatica interessante per questo suo sdoppiarsi critico in due fazioni, che ritroveremo a 11,45.46: quelli che credono e quelli che accusano. Di per sé chi non crede non è obbligato a denunciare: ma per questa figura drammatica la posizione neutrale non esiste. Ciò corrisponde al suo statuto drammatico nel vangelo.³²⁷ È importante ricordare a questo proposito che i 'Giudei' del quarto vangelo non sono un'impronta letteraria di gruppo storico, bensì un'autentica *persona drammatica*: il quarto vangelo non è antisemita.³²⁸

8. *Gloria e glorificazione (Gv 11,38-44)*

Gesù «di nuovo freme interiormente». Come il primo fremere e irritarsi era stato conseguenza del pianto generale degli astanti, così ora questo secondo fremito segue il pianto di Gesù stesso: sembra dunque una reazione all'alto grado di coinvolgimento emotivo. Qui giustamente Delebecque³²⁹ nota che la specificazione ἐν ἑαυτῷ distinguerebbe un fremito più esteriore e visibile a v. 33 da questo fremito più interiore (ἐν ἑαυτῷ), e invisibile, di v. 38. Senza che il lettore voglia frugare troppo a fondo nelle pieghe dei sentimenti di Gesù, credo che si possa attualizzare il testo in direzione di un maggior coinvolgimento emotivo del protagonista, che retoricamente crea un effetto di *climax* poco prima del culmine narrativo del racconto, davanti alla tomba.

La descrizione evangelica del sepolcro di Lazzaro risponde, per posizione e fisionomia, a una delle forme più antiche e più semplici di sepolcro, che poteva essere costruito in modi diversi a seconda delle condizioni del terreno.³³⁰ Tuttavia il posseder tale tomba, congiunta alle notizie di molti visitatori da Gerusalemme e del conservare in casa un prezioso olio aromatico (Gv 12,3) ha fatto pensare che la sua famiglia doveva essere abbastanza

³²⁷ Cfr. Gv 7,11-13. 30-31; 8,30 s.; 10,19-21; 11,45 s.; 12,37-43.

³²⁸ Cfr. S. HAMID-KHANI, *Revelation and Concealment of Christ*, pp. 232-251. Qui si trova una chiara presentazione del problema dell'identità dei Giudei nel quarto vangelo sullo sfondo della cosiddetta polemica anti giudaica del quarto vangelo. L'autore conclude decisamente: «John's polemic stance is not against all 'the Jews' but against the Jewish authorities ... This does not make the Fourth Gospel anti-Semitic» (pp. 210, 250).

³²⁹ É. DELEBECQUE, *Évangile de Jean*, p. 176.

³³⁰ Cfr. K. GALLING, *Grab*, in K. GALLING (ed), *Biblisches Reallexikon*, pp. 122-129 (241 ss.), con illustrazioni pp. 124 s. (246).

abbiente.³³¹ I resti di tombe in cavità naturali o artificiali, con lavori o senza, sono tra i più frequenti reperti archeologici,³³² e per esse si dispone di una vasta documentazione. In Palestina l'uso di seppellire i defunti in grotte, dentro o vicino all'abitato, è attestato dalla fine del paleolitico. Ma in epoca biblica, per quanto si trovino a volte testimonianze di inumazioni dentro le mura,³³³ vigeva l'usanza di seppellire i morti fuori dall'abitato,³³⁴ su terreno, orto o giardino di proprietà del defunto³³⁵ secondo la tradizione anticotestamentaria.³³⁶

La forma della tomba fu varia a seconda delle epoche, dell'ambiente naturale e della ricchezza della famiglia. Tralasciando l'inumazione in anfore o sarcofagi, limitata ai bambini, e il semplice interrimento, che fu sempre in voga, l'uso di grotte sotterranee naturali, adattate e ostruite all'ingresso con pietre e terriccio, fu soppiantato dall'epoca patriarcale (Bronzo II e III) da una forma più evoluta ricavata artificialmente nella roccia:³³⁷ alla tomba, a una o più camere, si accedeva per un'apertura dall'alto, o 'pozzo', verticale o inclinato, chiuso con lastroni o grosse pietre. Nella camera funeraria si trovava lungo le pareti un rialzo come un sedile, o 'divano', su cui venivano deposte le salme. A questo tipo corrisponde perfettamente la descrizione della tomba di Lazzaro. Dalla fine dell'età regia l'architettura tombale si sviluppa con l'aggiunta di un atrio e poi scavi di nuove camere, fino alla costruzione di complessi di tipo catacombale,³³⁸ finché, a partire dall'epoca di Cristo, l'esterno e l'interno delle tombe andò acquistando sempre più netti lineamenti architettonici e nuove forme.³³⁹ Ma si tenga presente che per la maggior parte della popolazione al tempo di Gesù ci si limitava al semplice interrimento e i sepolcri, per chi li possedeva, venivano spesso riutilizzati.³⁴⁰ Dalle notizie che riferiscono gli evangelisti e dalle

³³¹ M. HENGEL, *Die johanneische Frage*, p. 307, nota 145.

³³² Cfr. C. KOPP, *Grabungen und Forschungen im Heiligen Land*.

³³³ Il caso più caratteristico è quello delle tombe dei re a Gerusalemme nella parte centro-meridionale, in ambienti ricavati dalla roccia (cfr. G. RINALDI, alla voce *Sepolcro*, in *EncBib*, VI, coll. 386-392, qui col. 387).

³³⁴ Cfr. C. KOPP, *I luoghi santi degli evangelisti*, p. 438.

³³⁵ Cfr. 2Re 21,18. 26; 2Cr 33,20; Gv 19,41.

³³⁶ Cfr. Gen 23; Gs 24,30; 1Sam 25,1; 28,3; 1Re 2,34.

³³⁷ Cfr. voce *Sepolcro*, in *EncBib*, VI, col. 388.

³³⁸ *Ibidem*.

³³⁹ Cfr. L. ROST, voce *Grab*, in *BHH*, I, coll. 605 s., con illustrazioni.

³⁴⁰ Cfr. Mt 27,60; Lc 23,53; Gv 19,41.

possibili analogie, si deducono invece per il sepolcro di Gesù caratteristiche tecnico-formali diverse da quello di Lazzaro: la tomba doveva consistere di una sola camera funeraria, con ingresso in piano (porta), davanti al quale si poteva stare e da cui si poteva vedere dentro.³⁴¹ L'ingresso era chiuso con un lastrone di pietra appoggiato di peso all'imboccatura, o, più probabilmente, con una pietra arrotondata fatta ruotare lungo la parete della facciata fino all'apertura.³⁴² Anche di questo tipo si conoscono esempi di quell'epoca a Gerusalemme stessa e fuori.³⁴³

La tomba di Lazzaro costituiva già anticamente il centro di un luogo santo, meta di pellegrinaggio:³⁴⁴ qui nel IV sec. essa era venerata con una chiesa, la cui esistenza è documentata dal 390.³⁴⁵ Oggi si accede al sepolcro lungo 22 stretti gradini che scendono verso l'antico vestibolo, scavati nella roccia dai Francescani tra il 1566 e il 1575, quando i Musulmani chiusero la vera e propria entrata.³⁴⁶ La forma della tomba, così come appare oggi,³⁴⁷ corrisponde in effetti alla descrizione evangelica e ai dati storici e della tradizione.

Giunto alla tomba, Gesù ancora una volta stupisce con una parola sorprendente: «Togliete la pietra!» è un imperativo senza mezzi termini. La situazione è per tutti gli astanti estremamente imbarazzante: a parte l'impurità che secondo la legge si contraeva avvicinando il cadavere,³⁴⁸ l'odore della decomposizione, il corpo sfigurato, il voler turbare senza motivo la quiete di un morto, si oppongono alla sensibilità di chiunque, e in particolare dei più intimi dell'estinto: per questo colei che interviene con l'obiezione dei quattro giorni è ricordata come la «sorella del morto». Violare la pace di un morto è un inammissibile gesto di disprezzo dei vivi e dei morti: chi avrebbe avuto il coraggio di eseguire il comando? Non adempiere al comando di Gesù metterebbe completamente in discussione e discredito la sua figura, invalidando tutto l'amore

³⁴¹ Cfr. Gv 20,1. 4-5. 8.

³⁴² Cfr. Mt 28,2; Mc 16,3; Lc 24,2 (ἀποκυλίω, «rotolar via») diversamente da Gv 20,1 (ἀρῶ ἐκ, ribaltare).

³⁴³ Cfr. voce *Sepolcro*, in *EncBib*, VI, col. 390.

³⁴⁴ Egeria scrive infatti che «Lazarium è Betania» (cfr. CSEL, XXXIX, p. 82).

³⁴⁵ Cfr. E. KLOSTERMANN (ed), *Eusebius*, p. 59. Ampia documentazione in G. KROLL, *Auf dem Spuren Jesu*, pp. 280-287.

³⁴⁶ Testimonianze in T. TOBLER, *Topographie von Jerusalem*, II, p. 458.

³⁴⁷ Cfr. C. KOPP, *I luoghi santi degli evangeli*, p. 439.

³⁴⁸ Cfr. *infra*, nota 351.

di cui gode, tutta la sua autorità di Maestro, tutta la fede accordatagli ... Non certo alle donne era rivolto – materialmente – il comando, e non conosciamo le reazioni degli altri astanti. Maria tace, Marta prende di nuovo in mano la situazione, e in quanto «sorella del morto» sfrutta la sua posizione di parente stretta per sciogliere l'imbarazzo e far notare, sempre con grande garbo e discrezione di discepolo, gli inconvenienti del comando di Gesù: «Signore, ...» Per Marta non è in discussione la sua autorità o la fede, ma ella, proprio come i discepoli, cerca di avvicinare Gesù alla realtà, che lui pare ignorare completamente: la Giudea è un pericolo, un morto di quattro giorni puzza! La decisione di Gesù è disperatamente inadeguata alla realtà: forse lui la ignora? Voglia il Maestro forse ricredersi, o almeno spiegare?

La sepoltura rivestiva nell'antico Vicino Oriente grande importanza, come dimostrano la Bibbia, i documenti profani e le migliaia di tombe scoperte all'interno e fuori della Palestina³⁴⁹. Il seppellimento avveniva nel giorno stesso della morte,³⁵⁰ per ragioni igieniche a causa del clima caldo e per non contrarre impurità.³⁵¹ Non esisteva presso gli Israeliti la pratica della cremazione, considerata segno di vendetta³⁵² o di castigo,³⁵³ né quella dell'im balsamazione (come in Egitto),³⁵⁴ ma era comune, nelle famiglie che potevano permetterselo, l'uso di aromi,³⁵⁵ che si può presumere anche nel caso di Lazzaro. Aromi e oli profumati non preservavano infatti dalla putrefazione (cfr. v. 39), ma prevenivano per un po' gli odori sgradevoli e servivano forse come rito di purificazione.³⁵⁶ Neppure veniva solitamente rinchiusa la salma in una bara o sarcofago, che sembra un riflesso di un'usanza non israelitica,³⁵⁷ ma essa veniva semplicemente avvolta in un lenzuolo, legato con bende attorno alle caviglie e ai polsi, fornita di una

³⁴⁹ Cfr. G. RINALDI, voce *Sepolcro*, in *EncBib*, VI, col. 386.

³⁵⁰ Cfr. Dt 21,23.

³⁵¹ Cfr. G. SARRÒ, voce *Cadavere*, in *EncBib*, II, coll. 2-8, qui col. 3: «La legge dichiara impuro chi tocca un cadavere umano, un osso o un sepolcro ... Questa impurità esclude dal culto religioso e dal trattare con gli uomini», in riferimento a Nm 19,11-14.

³⁵² Cfr. 1Sam 31,12.

³⁵³ Cfr. Lev 20,14; 21,9; Gs 7,25; Am 6,10.

³⁵⁴ Essa viene ricordata esplicitamente nella Bibbia solo due volte: Gen 50,2-3. 26.

³⁵⁵ Cfr. i casi di Asa (2Cor 16,14) e di Gesù (Gv 19,39-40).

³⁵⁶ Cfr. P. ESTELRICH, voce *Sepoltura*, in *EncBib*, VI, coll. 392-395, qui col. 394.

³⁵⁷ Cfr. Gen 50,26.

mentoniera che tenesse chiusa la bocca del defunto³⁵⁸ e collocata su una barella o lettiga che veniva portata e accompagnata dai familiari e dagli amici del defunto, e spesso da lamentatrici prezzolate³⁵⁹ che univano a grida di lamento gesti di dolore, come strapparsi i capelli, battersi il petto e sedersi sulla cenere.³⁶⁰

La spiegazione desiderata arriva, ma con parole certo non immediatamente comprensibili: «Non ti ho detto che, nel caso tu creda, vedrai la gloria di Dio?» Il lettore attento sfoglia mentalmente all'indietro il testo letto ... Quando Gesù ha annunciato a Marta che avrebbe visto la gloria di Dio? L'unica parola a tal proposito risale a v. 4, quando Lazzaro era ancora vivo: «Questa malattia non ha per fine la morte, ma avviene nell'interesse della gloria di Dio, affinché per mezzo di essa venga glorificato il Figlio di Dio». Là però non si parlava di fede, per quanto ai discepoli un'esperienza di fede è stata promessa a v. 15 («son contento per voi che possiate fare un'esperienza di fede, dato che non ero là»), e a Marta una richiesta di fede è stata esplicitamente fatta a v. 26: «Credi tu questo?», senza per questo nominare la gloria di Dio. Il lettore deve svolgere una generosa cooperazione di lettura per riprendere le fila di tutte le parole e le promesse. Potrebbe certo pensare che il messo di v. 3 abbia udito e riferito esattamente a Marta le parole di Gesù, e che Marta le avrebbe dovute rielaborare alla luce della promessa di v. 23 («tuo fratello risorgerà») e della sua stessa professione di fede («Sì, Signore, io credo ...», v. 27). Ma i racconti non sono argomentazioni né passatempo-rompicapo, e il lettore trapassa qui scorrevolmente dal piano del semplice intreccio (*plot*) al piano della significazione del racconto: in questo giuoco di richiami si sono ripresentate alla memoria tutte le parole dette ai e dai vari personaggi, e con esse tutti gli astanti vengono richiamati in scena come attivi, pur restando invisibili: si aspetta una rivelazione. L'oggetto è non meno che la gloria di Dio! La premessa è la fede, qui e ora: «nel caso tu creda» (v. 40). L'espressione ricorre ora molto più precisa che a v. 26: non è una generica richiesta di fede («Credi?»), ma un'opzione espressa in greco con *ἐάν* e il congiuntivo della eventualità: anche chi, come Marta, ha già professato la sua fede, può credere ora – oppure no. Per vedere la gloria di Dio è però necessario

³⁵⁸ Cfr. G. GIBERTI, *La sepoltura di Gesù*, Roma 1982, p. 25.

³⁵⁹ Cfr. Mt 9,23; 11,17; Lc 7,32.

³⁶⁰ Cfr. C. WAU, voce *Lamentatrici*, in *EncBib*, IV, coll. 530-531, qui col. 531.

credere. Gesù può compiere ogni segno, ma non può credere al posto nostro. Questa è la parte attiva riservata ai destinatari del segno: amici, discepoli, astanti, chiunque assiste al segno, vuoi come accadimento storico vuoi come evento narrato.

La promessa della contemplazione della gloria di Dio risponde a un antico, insoddisfatto desiderio veterotestamentario, che esprime la figura più autorevole e onorata del popolo ebraico, Mosè, quando chiese al Signore: «Mostrami la tua Gloria!» (Es 33, 18). La Gloria di Dio, leggiamo là, è il Suo volto (Es 33,20). Ma la gloria nel quarto Vangelo è anche la gloria del Verbo, «gloria come di unigenito dal Padre» (Gv 1,14) ed essa è il segno sotto cui si apre (Gv 2,11) e si chiude (Gv 11,40) la serie dei segni compiuti da Gesù, incorniciandoli in una grande *inclusio*. Il lettore, qui, per gustare appieno tutti i sensi che il testo sottende, deve sostare un momento e immergersi nella rievocazione della trama intertestuale tessuta sulla gloria, come preambolo per la contemplazione della stessa.

Excursus: La gloria (δόξα, δοξάζω)

Un gruppo di lessemi definisce il tema della gloria rappresentato dalle parole δόξα e δοξάζω, presenti nel cap. 11 rispettivamente a 11,4.40 e a 11,4. Il tema, ancora una volta più ricorrente in Giovanni che nei sinottici,³⁶¹ non interviene nel racconto di Lazzaro, se non come cornice, la quale crea un'inclusione non soltanto all'interno della pericope tra l'inizio (11,4) e la fine (11,40), ma anche all'interno di tutti i segni tra il primo (2,11) e l'ultimo.³⁶² Come tale è dunque un riferimento imprescindibile per la comprensione del testo.³⁶³

Diversamente dai temi visti finora, essa nel cap. 11 costituisce non solo un richiamo, ma soprattutto un anticipo tematico nell'economia generale del vangelo. Mentre infatti il gioco di

³⁶¹ Cfr. δόξα 19 volte (7 in Mt, 3 in Mc, 13 in Lc); δοξάζω 23 volte (4 in Mt, 1 in Mc, 9 in Lc).

³⁶² Essa non è infatti mai ricordata da Gv nei segni intermedi. (9,24, in bocca ai Giudei e con una certa ironia dell'evangelista, non è significativo a questo riguardo).

³⁶³ Cfr. G. KITTEL - G. VON RAD, voce δόξα, in *GLNT*, II, coll. 1348-1404; S. AALEN, voce *Gloria*, in *TBLNT*, pp. 809-813; F. RAURELL, voce *Gloria*, in *EncBib*, III, coll. 1300-1305; G. MOLIN, voce *Herrlichkeit*, in J.B. BAUER (ed), *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, II, pp. 632-636; P. DE HAES, *Gloria Dei*. Si rimanda inoltre agli studi già citati *supra*, pp. 42-44, in particolare a quello di W.H. Cadman.

inclusioni riporta questo segno, l'ultimo, nel contesto di tutti i segni che scandiscono l'operato di Gesù nel suo ministero terreno, la prevalenza del tema nella seconda parte del vangelo³⁶⁴ li fa leggere tutti come un anticipo di ciò che sulla croce sarà definitivo. Questo duplice riferimento, alla gloria manifestata sulla croce e alla gloria manifestata nei segni, è presente anche nel cap. 11, rispettivamente ai vv. 11,4 e 11,40, offrendo così un elemento in più di cerniera tra la prima e la seconda metà del vangelo.

Esaminando i passi relativi alla gloria, emerge abbastanza chiaramente dai diversi contesti il significato nella sua doppia valenza.³⁶⁵ Si rileva anzitutto un differente uso del verbo rispetto al sostantivo: quest'ultimo è preferito nella prima parte del vangelo³⁶⁶ e, esclusi pochi casi in cui si contrappone nel senso di 'fama' al significato più specificamente teologico di 'gloria', sta a indicare il rapporto di intima unione che lega il Figlio al Padre,³⁶⁷ tanto da rivelare il volto di Dio all'uomo (1,18). Essa è prerogativa di Dio solo (5,44) e il Padre, glorificando il Figlio (8,54), gliela trasmette (5,41; 17,24), e questi non riceve gloria dagli uomini (5,41; 17,24) e non cerca la propria gloria, ma quella di colui che l'ha mandato (7,18): comunione del Figlio col Padre e ubbidienza del Figlio al Padre sono le due realtà che la sostengono, la prima visibile maggiormente nell'eccezionale manifestazione dei segni (cfr. 2,11; 11,40), la seconda nel sacrificio estremo della croce (cfr. 12,23-24. 27-28). Nell'ultimo caso (17,22) δόξα si apre al significato di δοξάζω, che domina la seconda parte del vangelo. Il verbo infatti estende il rapporto di comunione del Figlio col Padre a quello dei credenti con Dio, mediato dalla croce di Cristo,³⁶⁸ a cui va più spesso il riferimento preciso.³⁶⁹

³⁶⁴ La differenza, apprezzabile anche a livello di statistica (cfr. δόξα e δοξάζω 17 volte fino al cap. 12, 25 di lì in poi), è dovuta alla tensione di tutto il vangelo verso la passione. Il tema si concentra, nella seconda metà del vangelo, in contesti più definiti, soprattutto ai capp. 13 e 17.

³⁶⁵ Ma i due aspetti sono a tal punto interdipendenti che Kittel afferma: «Contemplare la passione è contemplare la δόξα già nella vita terrena di Gesù» (cfr. voce δόξα, in *GLNT*, II, col. 89).

³⁶⁶ Cfr. δόξα 16 volte fino al cap. 12, su un totale di 19.

³⁶⁷ Cfr. 1,14: «Gloria come di unigenito dal Padre».

³⁶⁸ Cfr. voce δόξα, in *GLNT*, II, coll. 88-89: «Giovanni sente con forza particolare il rapporto causale ... tra la croce e la risurrezione di Gesù, tra la passione e la glorificazione del Figlio dell'uomo» (cfr. 12,24).

³⁶⁹ Cfr. 7,39; 11,4; 12,16. 23. 28. 28; 13,31-32; 17,1. 1. 5. Per l'aspetto della gloria come vincolo di comunione che apre al credente la partecipazione della ricchezza della vita divina, cfr. soprattutto 14,13; 15,8; 16,14.

Evidenziato con la tecnica letteraria dell'inclusione, il tema della gloria nel cap. 11 segnala dunque, con uno schema incrociato, il punto di partenza e insieme di arrivo per la lettura della pericope: infatti la malattia e morte di Lazzaro, che hanno per fine la glorificazione del Figlio (v. 4), indicano che solo la croce dà compiutezza di significato ai segni, ma la gloria di Dio già visibile in esso (v. 40) lo pone come anticipo di salvezza nell'esperienza di fede.

Infine, oltre all'aspetto di comunione col Padre (11,25 ma soprattutto 11,41-42), è proprio la presenza di quello del sacrificio – mai coinvolto nei segni precedenti – (11,4), a fare di quest'ultimo miracolo il culmine dei segni, dove più pienamente si manifesta la gloria avvicinandosi a quella della croce. Spesso infatti la grandezza del miracolo di Lazzaro è intesa solo nella progressione simbolica del prodigio, che nel dare la vita – anzi la risurrezione – rivelerebbe più potentemente la promessa di salvezza. Il rischio è però di sopravvalutare la materia che costituisce il prodigioso – il quale tra l'altro, dal punto di vista del contenuto simbolico, non è certo da più della moltiplicazione dei pani o della trasformazione dell'acqua in vino – a scapito della divinità (gloria) rivelata, la quale non è meno coinvolta nel camminare sulle acque, poniamo, che nel risuscitare i morti, trattandosi in ogni caso di un atto che trascende i limiti umani.

Il brano annuncia in apertura la gloria di Dio e glorificazione del Figlio (v. 4). Ma tra la gloria di Dio e la glorificazione del Figlio c'è differenza: la gloria di Dio, nel brano, è l'uomo che vive, la glorificazione del Figlio è la morte di Gesù, che da essa consegue. Però la gloria che Gesù promette di vedere non è solo Lazzaro richiamato in vita (lato materiale del segno offerto), ma alla radice di questa vita sta la relazione di comunione perfetta tra il Padre e il Figlio, il quale ha ricevuto dal Padre il potere di dare la vita a chi vuole (Gv 5,21). Questa, se si vuole vedere la gloria di Dio, è la relazione primaria, sorgente di vita, da scoprire e contemplare, la quale mostra realmente nel volto – e nell'opera (Gv 5,19) – del Figlio la gloria del Padre, così da credere che lui è l'inviato di Dio (v. 42).

La risposta di Marta questa volta non è verbale, ma implicita in quel «Sollevarono dunque la pietra» (v. 41): dunque Marta ha creduto anche ora. Coi che era stata indicata qui come «sorella

del morto», quasi fosse imparentata più con i morti che con i vivi,³⁷⁰ ha la vita eterna, perché crede. Con quest'ultimo intervento di Marta, si arresta il contributo attivo di tutti i personaggi messi in scena: rimane un assolo tra il Padre e Gesù, che pregando apre allo sguardo degli astanti uno squarcio di vita eterna colto nell'intima comunione del Figlio col Padre. Qui avviene la vera, attesa rivelazione: la comunione tra Padre e Figlio, che accondiscende per una volta a rendersi visibile al pubblico. Ma chi avrà occhi per vederla? Chi ha gli occhi aperti dalla fede ...

«Levarono (ἤρξαν) dunque la pietra. E levò (ἤρην) Gesù gli occhi verso l'alto» (v. 41) Questo accostamento crea l'effetto retorico di veder associate le due azioni, il sollevare la pietra e il sollevare gli occhi, come un'azione unica (liberare Lazzaro dalla morte), che vede finalmente associati a Gesù quelli che lo accompagnano, secondo il suo desiderio («andiamo da lui», v. 7.15). Miracolo per miracolo, forse Gesù avrebbe potuto richiamare Lazzaro dalla tomba anche senza far spostare la pietra, ma Gesù vuole associarsi in un tirocinio di fede chi lo può seguire. In questo accostamento la differenza delle azioni appare però contrastivamente sottolineata: il sollevare la pietra è un gesto lento, faticoso e pesante, mentre alzare gli occhi al cielo è un istante, un movimento impercettibile e leggero. La pietra è pesante nelle mani degli accompagnatori di Gesù come lo è la loro fede, che segue con fatica Gesù. La forza di Gesù al contrario non è prigioniera della materia, e il suo contatto col Padre immediato, come alzare lo sguardo. Non sono significati simbolici, ma effetti retorici riusciti, che il lettore può apprezzare, se riesce a coglierli. La forza divina, come principio che guida e sostiene l'azione umana, ne emerge figurato.

Se si esclude la preghiera 'sacerdotale' di Gesù al cap. 17, questo è l'unico caso di una preghiera di Gesù riportata nel quarto vangelo.³⁷¹ L'indicazione dello sguardo che si eleva al cielo non è superflua, per quanto ci sia familiare dai vangeli sinotti-

³⁷⁰ Data la tendenza allusiva e simbolica della lingua del quarto vangelo, si può forse anche vedere questo gioco di parole. Ma non si dimentichi che la qualifica di «sorella del morto» svolge in primo luogo, come sopra notato, la funzione narrativa di introdurre l'intervento di Marta con tutti i toni della giustificazione e discrezione: solo una sorella è nella posizione di esprimere gentilmente un dubbio, nell'interesse del defunto.

³⁷¹ Al cap. 6,11 il verbo εὐχαριστέω, al participio, indica la preghiera di ringraziamento e benedizione che ogni giudeo recitava prima di prendere cibo, ma essa è in questo caso solo ricordata e non descritta.

ci:³⁷² la consueta posizione di preghiera per gli ebrei³⁷³ era eretta in segno di rispetto e con gli occhi a terra, Gesù invece prega con lo sguardo rivolto al cielo, mostrando anche esteriormente la sua comunione col Padre. In merito al rituale di preghiera sono testimoniate nell'Antico Testamento diverse circostanze e modalità: gli Israeliti pregavano tre volte al giorno: alla sera, al mattino e a mezzodì.³⁷⁴ Per rivolgersi a Dio, presente in ogni luogo, la preghiera non era collegata a nessuna località determinata, ma, fuori del tempio, si pregava di preferenza sulla terrazza o camera alta della propria casa in direzione di Gerusalemme.³⁷⁵ Anche la posizione di preghiera³⁷⁶ e l'abbigliamento³⁷⁷ erano variabili, entro una consuetudine fissata: si hanno esempi di preghiera prostrandosi a terra,³⁷⁸ in ginocchio o cadendo sulle ginocchia,³⁷⁹ stando in piedi,³⁸⁰ alzando le mani³⁸¹ e in un caso con la faccia tra le ginocchia³⁸². Tra le molte possibilità, quella che si impose come ordinaria era la posizione eretta con lo sguardo volto a terra.³⁸³ Gesù prega invece qui volgendo lo sguardo al cielo, per indicare così la sua intima unione al Padre, o in ginocchio prostrato a terra, nell'agonia del Getsèmani, in gesto di totale ubbidienza.³⁸⁴ La preghiera inoltre si apriva solitamente con un ringraziamento.³⁸⁵

³⁷² Cfr. Mt 14,19; Mc 6,41; 7,34; Lc 9,16; e Gv 17,1.

³⁷³ Cfr. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar*, IV.1, Excursus 10, § 10: *Gebethaltung und Gebetsrichtung* (227-230) p. 227: «Für gewöhnlich hat man beim Gebet gestanden; dabei sollte der Beter seine Füße geradegerichtet halten, seine Augen niederschlagen». Cfr. Mt 6,5; Lc 18,11.

³⁷⁴ Cfr. Sal 55(54),18; Dn 6,11.

³⁷⁵ Cfr. per esempio 1Re 17,19-23; Dn 6,11; At 10,9.

³⁷⁶ Cfr. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar*, IV.1, 10. Excursus: *Das Schöme-Esre* (pp. 208-249), § 10: *Gebethaltung und Gebetsrichtung* e § 12: *Gebetsgesten*; e *ibidem*, II, pp. 259-262. (su Lc 22,41).

³⁷⁷ *Ibidem*, IV, 1, p. 227: «Unbekleidet zu beten, war verboten; der Körper sollte mindestens bis zum Brust bedeckt sein. Die Verwendung eines besonderen Mantels, in den der Betende sich hüllte, war ursprünglich wohl nur in Gelehrtenkreisen üblich; dagegen hatte jeder männliche Israelit, bei Tage, mit Ausnahme der Sabbat- und Festtage, zum Gebet die Gebetsriemen an Arm und Kopf anzulegen».

³⁷⁸ Cfr. per esempio Gen 18,2; 22,5.

³⁷⁹ Cfr. 2Cr 7,3; 29,29; Sal 22(21),30; 72(71),9.

³⁸⁰ Cfr. 1Sam 1,26.

³⁸¹ Cfr. 1Re 8,22; Is 1,15; Sal 28(27),2; 63(62),5; 119(118),48; Sir 48,20.

³⁸² Cfr. 1Re 18,42.

³⁸³ Cfr. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar*, IV, 1, p. 227, ricordata anche nel Nuovo Testamento: Mt 6,5; Lc 18,11.

³⁸⁴ Cfr. J.B. BAUER - H. ZIMMERMANN, voce *Gebet*, in J.B. BAUER (ed), *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, I, pp. 404-415.

³⁸⁵ B. LINDARS, *The Gospel of John*, p. 401.

La preghiera si apre con un ringraziamento³⁸⁶ che ha per oggetto l'ascolto ricevuto. Se l'ascolto può contenere implicitamente anche una richiesta, è importante notare però che essa non viene ricordata: il Padre ascolta «sempre» i suoi figli, perché ha l'orecchio, l'occhio e il cuore costantemente rivolti a loro.³⁸⁷ Nel contesto giovanneo lo sfondo di tale preghiera è Gv 8,26.28 s.: il Figlio dice al mondo le cose che ha udito dal Padre e compie sempre «le cose che a lui sono gradite», così che il Padre non lo lascia mai solo e lo esaudisce sempre (v. 42).³⁸⁸ In questo consiste la loro perfetta unità, tanto che la preghiera non ha bisogno di formulare una richiesta, ma è solo preghiera di ringraziamento. Tutti questi aspetti quivi evocati svolgono il tema della missione: la preghiera viene recitata ad alta voce per la folla, «affinché sappiano che tu mi hai mandato» (v. 42). Il segno che vedranno è dunque «opera di Dio»³⁸⁹ compiuta per sua volontà, col suo potere, e perché la testimonianza in favore del Figlio conduca alla conoscenza del Padre.

La prima parola che Gesù pronuncia è un'invocazione al Padre: «Πάτερ» è traduzione greca dell'aramaico 'abba', corrispondente all'ebraico 'āv, «padre» o forse «oh padre!». Nella forma 'abba' è appellativo di Dio raro nell'Antico Testamento e nel giudaismo posteriore,³⁹⁰ ma caratteristico del linguaggio di Gesù. Negli scritti rabbinici le invocazioni a Dio Padre si presentano con maggior frequenza che nei testi canonici, ma sempre accompagnate da titoli divini, come 'Signore', 'Altissimo', o con la specificazione 'che sei nei cieli', escludendo in tal modo qualsiasi paragone meno rispettoso del Padre divino col padre terreno.³⁹¹ Nel Nuovo Testamento la base della distinzione fatta

³⁸⁶ Come le classiche preghiere ebraiche e poi cristiane: cfr. 1QH, che inizia regolarmente con: «Io ti ringrazio, Signore, ...»; Lc 18,11; Rm 1,8; 1Cor 1,4; Fil 1,3.

³⁸⁷ Cfr. Mt 6,8. 32; Lc 12,30, e anche nell'Antico Testamento: Is 65,24; Os 11,4; Ez 16,6. 8; e spessissimo nei salmi: Sal 1,6; 3,5; 4,4; 6,9b-10; 10,35; 11(10),4b; 31(30),23; 32(31),18; 37(36),23; 40(39),2; 139(138),1. 3. 5. 10 ecc.

³⁸⁸ Cfr. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, p. 312: «Er hat ein Bittgebet nicht nötig wie andere, die sich dazu erst aus der Haltung der Gebetslosigkeit und d.h. der Gottlosigkeit aufraffen müssen; denn er steht ständig als der Bittende und damit als der Empfangende vor Gott».

³⁸⁹ Cfr. Gv 9,3; 10,32. 37-38.

³⁹⁰ Cfr. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar*, I, pp. 393-396; 410-418; 918-919, e G. SCHRENK - G. QUELL, *L'invocazione del Padre nella preghiera*, in *GLNT*, voce πατήρ, IX (1111-1306), coll. 1209-1211.

³⁹¹ Cfr. O. SKRZYPCZAK, voce *Abbà*, in *EncBib*, I, coll. 11-12.

dai sinottici tra «il mio Padre»³⁹² e «il vostro Padre»³⁹³ è data da Giovanni³⁹⁴ che indica per la filiazione di Gesù un rapporto privilegiato e diretto con Dio mentre tutti gli uomini lo sono come figli adottivi.³⁹⁵ Il quarto vangelo ha inoltre la particolarità di chiamare Dio «Padre» circa 80 volte, mentre i sinottici solo 3 volte in Mt, e una in Mc e in Lc.

Il v. 43 è, nella sua brevità, una cesura drammatica efficacissima: «E detto questo, a gran voce gridò: ...». La preghiera è terminata, senza nemmeno accennare a Lazzaro o chiedere un esaurimento di desideri. Gesù, come inviato del Padre a pieni poteri (Gv 5,19-22.26), non ha bisogno di chiedere: manifesta le opere di Dio operando in conformità al volere del Padre (Gv 5, 30). Al morto nella tomba basta quindi un comando gridato a gran voce: «Vieni fuori!». Questo grido, che chiama a gran voce dal sepolcro, realizza la predizione di 5,28 (κραυγάζω). Il preciso riferimento a 5,28 e il particolare φωνή μεγάλη, che richiama lo scenario apocalittico,³⁹⁶ esprimono una cosciente intenzione escatologica nella descrizione di questa risuscitazione, che tuttavia non si può confondere con la «risurrezione nell'ultimo giorno» a cui si è riferita Marta a v. 24. Ne consegue che questa è solo un anticipo della risurrezione universale, un «segno della ζωοποίησις che il ministero di Cristo avrebbe causato al momento della sua consumazione».³⁹⁷ La descrizione del miracolo, proprio nella sua brevità e sobrietà, sottolinea questa differenza del segno da un'escatologia pienamente realizzata. Il risorto è «il morto», che porta ancora con sé tutti i segni di morte: è legato con bende e avvolto in un sudario. Lazzaro tornerà ad aver bisogno del suo abito funebre, mentre Gesù lo abbandonerà definitivamente nel sepolcro. La descrizione di Lazzaro che esce dalla tomba con mani e piedi legati è carica di simbolicità. Per slegarsi ha bisogno di

³⁹² Cfr. Mt 11,27; 15,13; 18,35; 25,34; 26,42; Lc 2,49; 10,22; 22,29; 24,49.

³⁹³ Cfr. Mt 5,16. 48. 45; 6,1. 14. 26. 32; 7,11; 18,14; 23,9; Mc 11,25; Lc 6,36; 11,13; 12,30. 32.

³⁹⁴ Cfr. Gv 3,16-17; 1Gv 3,1-2.

³⁹⁵ Cfr. P. TERMES, voce *Padre*, in *EncBib*, V, coll. 338-344.

³⁹⁶ Cfr. Ap 1,10; 7,10; 8,13; 12,10; 16,1. 17 ecc. Nell'Apocalisse l'annuncio della salvezza è sempre dato con «voce potente» e il grido accompagna le manifestazioni celesti, vuoi di riconoscimento, di chiamata o di profezia. R. SCHNACKENBURG (*Il Vangelo di Giovanni*, II, p. 565) ritiene che «il racconto originario intendesse la risurrezione di Lazzaro nella visuale del pensiero apocalittico».

³⁹⁷ Cfr. C.H. DODD, *L'interpretazione del quarto Vangelo*, p. 448.

aiuto: a questo sono chiamati gli astanti («Scioglietelo e lasciatelo andare», v. 44b). Questa pesantezza non risponde né all'idea della risurrezione escatologica, come fissata dall'immaginario religioso collettivo dell'epoca,³⁹⁸ né all'irruenza della risurrezione di Gesù. Qui si calca a tinte forti il concetto che Lazzaro è semplicemente ritornato alla vita precedente – nulla di più. Anticipo, se si vuole, della risurrezione universale o della risurrezione di Gesù, ma ad essa null'affatto paragonabile!

È stato ripetutamente notato³⁹⁹ che nel racconto della risurrezione di Lazzaro il miracolo, molto succintamente descritto, trova brevissimo spazio a conclusione del racconto – culmine drammatico dell'azione, ma insieme notizia necessaria per chiudere il racconto –, mentre negli altri sei segni, al contrario, all'azione miracolosa seguono lunghi discorsi (Gv 5,19-47; 6,26-66), una reazione (Gv 2,9-11) o un commento (Gv 4,51-54). Così si esprime, anche dal punto di vista formale, l'orientamento dell'interesse di lettura, che non deve guardare al miracolo e godere di esso, ma di tutto il tirocinio di fede che lo ha preceduto. Non ci sono più discorsi o parole adatte a commentare questo segno dell'amore vivificante e senza riserve di Gesù: l'unico gesto che lo può commentare è il racconto della passione, che appunto immediatamente segue.

L'ultimo comando di Gesù: «Scioglietelo e lasciatelo andare», che si rivolge ancora una volta a tutta la folla, è l'esatto capovolgimento del movimento di legare e rinchiudere con cui hanno portato Lazzaro nella tomba. Esso inverte il cammino degli uomini sul sentiero tracciato dalla morte aprendoli alla nuova via della risurrezione: rendendo un servizio alla vita, si fanno collaboratori di vita e partecipi dell'esperienza di risurrezione. Culmina dunque qui il coinvolgimento di tutti i personaggi, dai discepoli alla folla, costantemente promosso da Gesù.⁴⁰⁰ La chiamata alla risurrezione, infatti, come anche la richiesta di accettare e accostarsi alla morte nella fede, è rivolta a tutti, e ciascuno ne fa esperienza secondo la sua situazione: Lazzaro per primo, nella morte e risurrezione fisica, ma anche i discepoli, dal timore della morte alla fede, e le

³⁹⁸ Cfr. *infra*, pp. 195-227.

³⁹⁹ Cfr. tra i tanti M.W.G. STIBBE, *A Tomb with a View*, p. 41; C. WELCK, *Erzählte Zeichen*, p. 231.

⁴⁰⁰ Cfr. vv. 7. 11. 15. 28. 31. 34. 39. 44.

sorelle, dall'assenza di Gesù, che è causa di morte,⁴⁰¹ all'incontro con lui che chiama alla fede e alla vita.

Con quest'ultimo gesto di cooperazione alla vita, discepoli e sorelle spariscono dal racconto. Avranno visto la gloria di Dio? Pur essendo lasciato implicito dal testo, da quanto detto tutto fa credere di sì e il racconto seguente consolida questo convincimento: le sorelle riappaiono a Gv 12,1-8, in ricompensa bellezza, come famiglia ospitante Gesù insieme ai suoi discepoli, con Lazzaro a mensa tra molti invitati. Dove inizia e dove termina la rivelazione della gloria di Dio, nella preghiera di ringraziamento e comunione o nel vedere un morto che esce, legato, dalla sua tomba? Entrambi, come due facce della stessa medaglia, fanno parte del segno che svela la gloria di Dio. Sua gloria è che l'uomo viva, e l'opera di Dio è «credere in colui che egli ha mandato» (Gv 6, 29). La fede di chi ha accolto il segno e Lazzaro che vive, sono la gloria di Dio.

Nell'ultimo atto del dramma, dunque, la risurrezione e la vita, faticosamente comprese (vv. 6-16) e accolte nella fede sincera (vv. 20-27) eppur limitata della debolezza umana (vv. 28-37), vengono calate nell'esperienza concreta che mette alla prova e verifica la fede e l'incontro col Signore. La testimonianza e l'esperienza concreta della risurrezione vista realizzata nella carne non sono dunque superflue né nell'economia del racconto né nella via della fede.⁴⁰² Il segno è anzi necessario per tutti quanto la rivelazione della parola: non soltanto per la folla, ancora estranea alla fede in Gesù, e per i discepoli, alla cui fede il viaggio è espressamente inteso (v. 15), ma anche per Marta⁴⁰³ e per Maria,⁴⁰⁴ che solo ora vedono la gloria di Dio. Se infatti la fede professata con il cuore

⁴⁰¹ Cfr. G. LAFON, *Propositions pour une lecture sémiotique*, p. 206: «En effet, Jésus invite Marthe à ressusciter elle-même en acceptant un délai pour la résurrection de son frère».

⁴⁰² Cfr. al contrario J. BECKER, *Wunder und Christologie*, qui pp. 146 s.: «Das Wunder ist nun für den Glaubenden auch sinnleer ... Für den an Jesus Glaubenden ist darum der Tod wesenlos geworden. Damit ist eine Wundertat, die vom irdischen Tod befreit – und zwar auf Zeit – jedes Sinns entleert», che condivide interamente l'opinione, risalente ancora a Wellhausen, di un miracolo «perfettamente inutile» («höchst überflüssig»).

⁴⁰³ Cfr. invece R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, p. 309: «Vielmehr gibt 11,28-44 ein Gegenbild zu 11,17-27: der primitive Glaube derer wird gezeichnet, die des äußerlichen Wunders bedürfen, um Jesus als den Offenbarer anzuerkennen».

⁴⁰⁴ Cfr. invece R.H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel*, p. 222: «St. John seems to wish to emphasize that no degree of belief, except perhaps that of Mary, is able to dispense with outward evidence».

e l'incontro col Signore non portano a una esperienza diretta di risurrezione, e cioè a una reale trasformazione – per quanto segno anticipatore – degli ambiti più concreti di vita, ciò significa che non si è veramente compresa, accolta e vissuta la promessa di salvezza. Il segno e la parola stanno dunque sul percorso della rivelazione e della salvezza come due momenti ugualmente necessari alla fede: non si può presumere di averla ricevuta già così perfetta⁴⁰⁵ da non aver bisogno di un segno materiale, e, d'altro canto, se tale fede fosse, la fisicità stessa porterebbe già in tal caso i segni della trasformazione dei risorti.

Chi è dunque, in ultima analisi, il risorto del racconto? Non certo Lazzaro che, appena risuscitato, diviene oggetto di un complotto omicida (Gv 12,10) e come tutti tornerà comunque alla morte. Piuttosto il lettore – o un amico di Gesù – che ha trovato la fede in lui (v. 25 s.) e a cui si sono aperti gli occhi per vedere la gloria di Dio. Lazzaro non è e non diviene, *in primis*, simbolo della risurrezione. L'unico che può rivendicare per sé «la risurrezione e la vita» (v. 25) è Gesù solo.

9. *Intorno a Gesù: con lui o contro di lui (Gv 11,45 s.)*

Il racconto è terminato. I due versetti che ora seguono non appartengono già più necessariamente alla pericope, anche se vi sono strettamente legati come appendice, che informa sulla reazione che il segno della risuscitazione di Lazzaro ebbe sui Giudei ad essa presenti. Questi sono gli unici spettatori della cui fede non si è informati e di cui è lecito dubitare (cfr. v. 37): i discepoli hanno seguito Gesù con fede (v. 16), ugualmente le sorelle, anche Marta, hanno dimostrato atteggiamenti di fede (vv. 27.29.32), ma i Giudei, divisi tra simpatizzanti e avversatori (vv. 36 s.) sono stati apertamente invitati alla fede (v. 42), senza aver ancora mostrato le loro reazioni. Come già in vv. 36 s. il gruppo de «i Giudei» assolve la funzione di figura di commento e di divisione.⁴⁰⁶ Il tema che essi svolgono è la fede come pre-

⁴⁰⁵ Anche nel caso della guarigione del figlio del funzionario reale (Gv 4,46-54), l'uomo che «credette alla parola che gli aveva detto Gesù» (4,50) ha bisogno di ricostruire gli elementi del fatto, e solo allora, «riconosciuto [il segno], credette lui con tutta la sua famiglia» (4,53).

⁴⁰⁶ Cfr. J. FREY, *Das Bild 'der Juden' im Johannesevangelium und die Geschichte der johanneischen Gemeinde*.

messa al vedere. Il miracolo è stato visto da tutti: esso avviene per volere di Gesù, sia che sia atteso e creduto sia che non lo sia. Dunque per compiere miracoli e prodigi basta la fede di Gesù nell'ascolto del Padre, mentre la fede di chi è testimone al prodigio è necessaria per vedere/riconoscere nel miracolo il segno. Per chi vede, il miracolo diventa un segno, cioè qualcosa che indica di più del miracolo che chiunque vede: qualcosa a cui il miracolo rimanda, la gloria di Dio. Chi non crede, assiste in ogni caso al miracolo e 'lo vede', tanto che è in grado di riferirlo ai Farisei, ma per costoro il miracolo non è un segno: infatti non vedono in esso la gloria di Dio, ma ne traggono addirittura l'occasione per farsi delatori di Gesù.

Capitolo terzo

Rilettura olistica:

«Io sono la risurrezione e la vita».

Il messaggio della vita nel segno della risurrezione

Dopo aver terminato la prima lettura del brano lasciandosi trasportare dalle sollecitazioni del testo, reagendo ai richiami impliciti e spaziando liberamente attraverso tutta l'opera per esplicitarli, abbiamo ora raggiunto un livello di comprensione sufficientemente compiuto per abbandonare questa lettura, lineare e rizomatica, e riprendere il testo come dall'alto più che da dentro, cercandone il senso globale e affrontando le questioni già emerse dalla riflessione sulla rassegna bibliografica (*supra*, cap. I, § V), a cui la prima lettura non poteva dare piena risposta. Esse riguardano il senso generale del brano, il rapporto tra la risurrezione e la vita, incarnate quasi nella persona di Gesù, e in particolare il problema del segno in rapporto alla sua posizione nel testo e al messaggio che veicola. Chiamiamo questa lettura 'olistica', perché essa contempla il testo nella sua globalità.

I. IL SEGNO: SENSO E CONTENUTO

Mi sembra che si debba iniziare cercando di comprendere più profondamente che cosa significa 'segno' alla luce dell'uso giovanneo del termine e dei suoi contesti.

Indubbiamente il racconto della risurrezione di Lazzaro è un segno (cfr. σημεῖον, Gv 11,47; 12,18). Σημεῖον è parola chiave del lessico e della teologia giovannea:¹ per designare i miracoli

¹ Su 77 occorrenze di σημεῖον nei 27 libri del Nuovo Testamento, 17 volte lo si incontra in Giovanni, contro alle 9 di Mt; 6 di Mc e 9 di Lc.

compiuti da Gesù, Giovanni, a differenza dei sinottici, non usa il termine δυνάμεις, bensì σημεῖα. Nel greco extrabiblico troviamo che questa accezione di σημεῖον è possibile, ma non primaria, e che il termine indica molte e più svariate realtà.² Il suo contenuto semantico di base, svincolato dall'ambito religioso e di matrice essenzialmente tecnica, indica piuttosto un oggetto che ha a che fare con un processo di indicazione/comprendimento/riconoscimento. La connotazione religiosa, quando presente, viene data dal contesto. Inoltre il greco conosce altre, più specifiche parole, per dire 'miracolo', quali τέρας (prodigio), θαῦμα (meraviglia) o a volte παράδοξον (evento inspiegabilmente insolito). Questa scelta terminologica di un lessema particolare, σημεῖον, in sé non ideale per indicare miracoli, sottolinea la scelta teologica di Giovanni di presentare le opere del Gesù terreno come il processo di rivelazione del Figlio. Questo processo non si esaurisce in un'azione esplicativa da parte di Gesù, ma necessita un concorrere da parte del fedele al riconoscimento della rivelazione. Questo agire, informato al desiderio di offrire da vedere e alla volontà di voler (ri)conoscere, diventa 'segno'. Esso non è una dimostrazione né una prova, bensì il costruirsi bilaterale di un rapporto di riconoscimento tra il Figlio e quanti lo ascoltano, lo vedono, lo confessano. Ma chi sono costoro? Coloro che hanno il cuore sinceramente orientato a Dio (che «hanno udito il Padre», Gv 6,45; che «sono attirati dal Padre» Gv 6,44; che «hanno l'amore di Dio in sé» Gv 5,42; che «sono da Dio», Gv 8,47 ecc.) così da trovarsi sulla stessa linea d'onda – o, meglio detto, di intenzionalità – di Gesù, il quale offre da vedere («rivela» Gv 1,18) attraverso se stesso, con la sua vita parola e azione, il volto del Padre (Gv 1,18; 14,9). A questi il Figlio si svela, ed essi in questo vedere e riconoscere si manifestano a loro volta come i «suoi» (Gv 17,6), «quelli che il Padre gli ha affidato» (Gv 17,9), che diventano «uno» col Figlio e col Padre (Gv 17,21-23). Costoro, mentre vengono riconosciuti come «i suoi», non potranno nascondere questa nuova identità di discepoli, che diverrà a sua volta «segno» (Gv 17,23; 15,27; 17,18) per quanti attendono la rivelazione. In questo modo i discepoli verranno attirati nel destino del Rivelatore (Gv 15,18 s.; 17,14) proseguendo l'opera della rivelazione con opere «più grandi»

² K.H. RENGSTORF, voce σημεῖον, in G. KITTEL - G. FRIEDRICH (edd), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VII, pp. 199-268, qui pp. 199-207; W.J. BITTNER, *Jesu Zeichen im Johannesevangelium*.

(Gv 14,12). Così il processo della testimonianza, verrebbe da dire con Eco, è di semiosi infinita. In questo processo di riconoscimento e confessione si genera un'unione che trascende colui che rivela e colui a cui vien rivelato, per attitarli entrambi nell'oggetto della rivelazione: il volto di Dio. Ivi si incontrano tutti i partecipanti del segno: «perfetti nell'unità, ... che tutti siano uno come tu, Padre, in me ed io in te, affinché siano anch'essi in noi, così che il mondo creda che tu mi hai mandato» (Gv 17,21.23). Della comunità salvata si viene a far parte, secondo Giovanni, attraverso il segno. Di qui la sua rilevanza teologica lungo tutto il quarto vangelo.

Sul significato e valore del termine 'segno' vi è chiarezza, ma il contesto di applicazione del termine solleva problemi. Lo studio delle occorrenze del lessema e del concetto di σημεῖον³ mostra che esso in Giovanni indica sia le opere meravigliose, i miracoli, di Gesù sia, almeno secondo alcuni autori nella scia di Bultmann,⁴ la sua croce e risurrezione:⁵ questo dato, unito al non unanime consenso sul numero dei segni in Giovanni, pone il problema di definire se il segno 'ultimo' narrato sia per l'autore la risurrezione di Lazzaro o la risurrezione di Gesù. Dire di un segno che è l'«ultimo» può significare porlo a un'altezza superiore agli altri, ovvero indicarlo come il momento conclusivo di una manifestazione a cui o non segue nulla o ciò che segue è qualcosa di diverso. L'alternativa che si pone è grave: se è la risurrezione di Lazzaro l'ultimo segno, allora la risurrezione di Gesù non sarebbe «segno», non chiederebbe anch'essa fede per essere «vista», non sarebbe la manifestazione più grande della gloria di Dio? E se invece il racconto della risurrezione di Lazzaro

³ Cfr. W. WILKENS, *Zeichen und Werke*, pp. 83-88; L. ERDOZÁIN, *La función del signo*; W.J. BITTNER, *Jesu Zeichen*; G. VAN BELLE, *The Signs Source in the Fourth Gospel*, soprattutto pp. 381-404; G. BIGUZZI, *I «segni» giovannei*.

⁴ Cfr. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (1958³), p. 409, e, dello stesso autore, *Das Evangelium des Johannes* (1952¹²), p. 491; W. LÜTGEHETMANN, *Die Hochzeit von Kana*, p. 218; W. WILKENS, *Zeichen und Werke*, p. 65. Contro questa posizione si esprimono K.H. RENGSTORF, voce σημεῖον, in G. KITTEL - G. FRIEDRICH (edd), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VII, pp. 199-268, qui pp. 253 s.; W.J. BITTNER, *Jesu Zeichen*, p. 169.

⁵ Per sostenere l'appartenenza della passione e risurrezione di Gesù alla serie dei segni, si fa leva soprattutto su due argomenti: a) la constatazione dei σημεῖα operati da Gesù a Gv 20,30, a conclusione della storia della passione, risurrezione e delle apparizioni di Gesù, e b) in Gv 2,18-22 il preannuncio della morte e risurrezione offerto come σημεῖον.

non fosse l'ultimo segno, allora non segnerebbe esso l'apice della manifestazione delle opere di Gesù (Gv 5,20 s.), non sarebbe il «segno dei segni»,⁶ cadrebbe anche la struttura del 'Libro dei segni'? Che intenzione ha avuto l'autore nello scrivere «questi segni» – e solo «questi» – (Gv 20,31 cfr. 21,25), e quali intendeva? È dunque necessario esaminare quali e quanti sono i segni del quarto vangelo, per poter comprendere cosa l'autore intendeva narrando il segno di Lazzaro risuscitato dai morti.

Procediamo dunque passo per passo cercando di trovare elementi per enumerare i segni dal primo all'«ultimo». Qui non si tratta solo di catalogare la risurrezione come segno o no, ma è problematico anzitutto definire il numero dei segni che la precedono. Occupiamoci anzitutto dei segni antecedenti la passione, morte e risurrezione di Gesù.

Analizzando la pericope della risurrezione di Lazzaro alcuni commentatori sottolineano come evidente e imprescindibile il riferimento al prodigio della trasformazione dell'acqua in vino a Cana (Gv 2,1-11). In effetti sono vari i tratti che accomunano per associazione od opposizione i due segni. Il miracolo a Cana è il primo (Gv 2,11) della serie di segni, di cui la risurrezione di Lazzaro è l'ultimo – volendo escludere per ora la risurrezione di Gesù.⁷ Entrambi i segni vedono come personaggi principali non protagonisti, figure di donne: là la madre di Gesù, qui le due sorelle. Là e qui i personaggi che innescano l'azione narrata non formulano una richiesta di soccorso, bensì esprimono con molta discrezione e tatto un disagio doloroso della situazione che vivono: «Non hanno più vino» (Gv 2,3), «Signore, guarda, colui che ami è malato» (Gv 11,3). In entrambi i casi la prima reazione di Gesù è di ritirarsi, quasi a evitare l'azione, e in entrambi i casi a guidarlo sono il disegno e i tempi destinati dal Padre. E soprattutto solo là e qui viene nominata la gloria in connessione al racconto di un segno. Questa *inclusio*, come abbiamo già avuto modo di notare, estende il significato di «rivelare la gloria» anche ai segni intermedi narrati, che non esplicitano tale tema nella scelta lessicale.

Ma quanti sono esattamente i segni narrati tra Cana e Betania? I tratti simili tra questi due σημεῖα e la ricordata *inclusio* li fanno percepire come gli estremi di una serie, che ha preso da

⁶ PETRUS CHRYSOLOGUS, *Sermo* LXIII.

⁷ Si veda più avanti in questo stesso paragrafo.

qui il nome di 'Libro dei segni', e tale delimitazione è sostenuta dalla statistica lessicale.⁸ Ma vi è divergenza tra gli studiosi nell'enumerare gli anelli della catena. Infatti solo i primi due segni sono apertamente marcati dall'evangelista, che, dopo aver narrato il racconto delle nozze di Cana, commenta: «Gesù fece questo primo dei suoi segni ...» (2,1-11) e dopo la guarigione del figlio di un ufficiale, ugualmente informa: «Gesù fece questo secondo segno» (4,54). Ad essi seguono, senza ulteriore enumerazione, la guarigione di un paralitico a Betesda (5,1-16), la moltiplicazione dei pani (6,1-15), Gesù che cammina sul mare (6,16-21), la guarigione del cieco nato (9,1-34) e la risurrezione di Lazzaro. Se si considerano questi racconti sotto il profilo del prodigioso, essi sono inequivocabilmente sette. Uno però si stacca decisamente dalla serie, ed è il cammino di Gesù sul mare: esso non è qualificato né come 'segno' né come 'opera', non contenendo il testo né tali lessemi né i tratti narrativi che tipicizzano in Giovanni la presentazione di un segno.⁹ Un altro segno, la guarigione di un paralitico a Betesda (5,1-16), viene anche catalogata come 'opera',¹⁰ in quanto seguita dal discorso di commento di Gesù che compie le 'opere' del Padre e ivi nominata ἔργον (7,21). Poiché però l'elemento semanticamente, narrativamente e teologicamente caratterizzante il segno giovanneo non è il prodigioso, bensì l'aspetto di rivelazione,¹¹ mi sembra di dover escludere che il cammino di Gesù sul mare sia stato intenzionalmente narrato come segno: né viene chiamato tale, né il racconto riferisce reazioni di fede ovvero di incredulità, e ad esso non segue neppure un discorso di commento sulla rivelazione operata col segno, secondo lo schema tipico dei segni giovannei. Diversamente, la guarigione del paralitico in Betesda sembra essere inoppugnabilmente un segno anche se chiamata «opera», in base al fatto

⁸ Il quarto vangelo usa 17 volte il lessema σημεῖον, mentre colpisce l'assenza del termine nelle lettere di Giovanni. Ad eccezione di Gv 20,30, tutte queste occorrenze si trovano nei primi 12 capitoli del vangelo. La ripartizione proposta da van den Bussche (cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, *La Structure de Jean I-XII*, p. 63) in «Sezione dei segni» per i capp. 2-4 e «Sezione delle opere» per i capp. 5-10 non trova sostegno in questi dati statistici.

⁹ Diversamente lo classificano come tale riconoscendolo come «atto dimostrativo» W. WILKENS, *Zeichen und Werke*, p. 37; H. STRATHMANN, *Das Evangelium nach Johannes*, p. 111, e altri.

¹⁰ Cfr. W. LÜTGEHETMANN, *Die Hochzeit von Kana*, p. 220.

¹¹ Viene categorizzato come «epifania» tra gli altri da R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, II, p. 26; G. BIGUZZI, *I «segni» giovannei*, p. 30.

che ἔργον è sinonimo di σημεῖον,¹² differendo da questo quasi solo per il fatto di assumere il punto di vista di Gesù invece che quello del narratore.¹³

Ora, non solo l'*inclusio* della gloria, ma anche l'*inclusio* tra le due Betanie (la Betania di 10,40 cfr. 1,28 e la Betania di 11,1) costituiscono un argomento significativo per ritenere i segni operati da Gesù conclusi con l'atto della risurrezione di Lazzaro: le due Betanie infatti, come luogo di partenza e luogo di arrivo del ministero pubblico di Gesù, abbracciano tutta la sua attività precedente la 'sua ora'. Sulla base di queste due inclusioni e della concentrazione e distribuzione del termine σημεῖον nei primi 12 capitoli del vangelo, riesco a enumerare in tutto solo sei segni inclusi tra le due Betanie: il primo segno a Cana della trasformazione dell'acqua in vino a Cana (Gv 2,1-11), il secondo segno a Cana della guarigione del figlio di un ufficiale (Gv 4,46-54), la guarigione di un paralitico a Betesda (5,1-16), la moltiplicazione dei pani (6,1-15), la guarigione del cieco nato (9,1-34) e la risurrezione di Lazzaro. Fin qui, se il segno di Lazzaro è l'ultimo, esso non è comunque il settimo, per quanto possa dispiacere (a chi?) perdere un numero tanto simbolico.

Qui giunti, possiamo chiederci infine, se la risurrezione di Gesù sia narrata dall'autore come il settimo e ultimo segno, o se invece essa non rivesta, nell'intenzione dell'autore, i caratteri del segno, bensì costituisca una categoria a parte. A questo proposito osservo molte e determinanti differenze tra la serie di segni tra le due Betanie e la morte e risurrezione di Gesù. Voglio ricordare qui almeno le principali: per i segni antecedenti la passione compare il termine σημεῖον, per la passione no; il 'libro dei Segni' presenta lo schema ricorrente dell'azione (a) cui segue discussione e discorso (b), che nei capitoli della passione e morte non si riscontra;¹⁴ mentre i segni sono opera del Figlio, la croce

¹² Cfr. il convincente esame filologico di G. VAN BELLE, *The Signs Source in the Fourth Gospel*, pp. 380-389; lo segue G. BIGUZZI, *I «segni» giovannei*, in particolare p. 29.

¹³ Sulla base di una fondamentale sinonimia dei due termini nel vangelo di Giovanni, van Belle evidenzia anche le sottili sfumature tra i due: ἔργον ad indicare miracoli viene posto dal quarto vangelo soltanto in bocca a Gesù, mentre il narratore usa allo stesso proposito σημεῖον; ἔργα può indicare sia azioni che parole di Gesù, mentre σημεῖα indica solamente le azioni rivelatrici di Gesù; inoltre σημεῖα è limitato all'attività pubblica di Gesù, mentre ἔργα si estende alle azioni del Cristo innalzato e glorificato.

¹⁴ I capp. 13-17 possono apparire come discorso di commento anteposto all'azione narrata. Ma anche così non si realizza una struttura narrativa sufficientemente coerente.

in quanto glorificazione è opera del Padre (Gv 17,1); mentre 'i segni' operano sulla realtà umana e del mondo, trasformandola temporaneamente e accidentalmente, la croce opera sul Figlio stesso, portando definitivamente a compimento il suo essere, e con esso la creazione stessa (Gv 1,1-3); mentre i segni sono provvisori, parziali e squisitamente simbolici, la morte e risurrezione di Gesù tracciano una realtà conclusiva, ultima, completa (Gv 19,30); mentre nei sei segni antecedenti la passione esiste sempre una parte tangibile (quella che il linguaggio scolastico chiamava la 'materia' del miracolo¹⁵) visibile a tutto il pubblico dei destinatari del segno – sia coloro che entrano nella dimensione del segno sia quelli che riconoscono solo il prodigio –, la parte tangibile nella risurrezione di Gesù non è sempre presente: il risorto è visibile solo ed esclusivamente da chi ha fede, cioè apertura e amore, per lui. Chi non lo ama non lo vede, non lo incontra: agli occhi di questi rimane solo la realtà della sua morte. Si noti che le osservazioni qui brevemente raccolte toccano i livelli strutturali, semantico-lessicali e teologici del testo, così da acquisire insieme un valore probante.

Concludo pertanto che il vangelo di Giovanni presenta sei segni e un settimo evento che li trascende. Dei segni quello di Lazzaro è l'ultimo e come tale assume per posizione, per l'eccezionalità della materia narrata e per l'intenzionale preannuncio del narratore di un segno «più grande» (Gv 5,20 s.) un valore di apice nel *climax* della serie narrata. In quanto σημεῖον il suo valore principale è di incompletezza, rimando, svelamento e riconoscimento. Per contro la risurrezione di Gesù non è propriamente un σημεῖον, per quanto condivide col segno i due elementi di manifestazione della gloria e la funzione di appello alla fede. Essa trascende il concetto giovanneo di segno per il suo qualificarsi come realtà piena e ultima, priva di ulteriori rimandi ed essenzialmente contemplativa e accessibile nella fede. Ciò giustifica, forse, l'attribuzione del numero sette, indicatore simbolico di completezza e totalità.¹⁶

¹⁵ Cfr. R. LATOURELLE, *Miracles de Jésus*; M. CORBASCIO CONTENTO, *Il miracolo*, p. 150.

¹⁶ Sulla scia di vari autori, tra i quali cito il contributo più recente: G. BIGUZZI, *I «segni» giovannei*, in particolare p. 30 (ivi documentazione bibliografica). Riconoscendo che la croce-risurrezione «non è uno dei sei del ministero pubblico», Biguzzi la definisce «un settimo segno, un segno *sui generis*, ... il segno per eccellenza».

Valutiamo fino in fondo le conseguenze di questo percorso interpretativo. Cosa comporta la rinuncia al numero sette in merito al segno della risurrezione di Lazzaro? La 'perdita di lettura' non appare, a questo proposito, determinante, dato che tutto il ricavato di senso che si poteva ottenere dalla simbologia del numero 'sette' era un'indicazione di completezza: pur essendo di fatto narrate un ben piccolo numero di opere si doveva pensare a tante di più (dalla simbologia del 'sette' si guadagnava un valore di sineddoche, *pars pro toto*), e nel contempo ritenere queste narrate come un numero sufficientemente completo quanto al messaggio da esse veicolato. Ma questa intenzione è espressa apertamente del narratore due volte a Gv 20,30 e nell'appendice posteriore di Gv 21,25 sicchè questa connotazione non va persa, anche prescindendo dal numero sette per i miracoli di Gesù. Ma il lettore amante della simbologia del sette trova un'interpretazione anche più ricca della precedente, applicando il numero sette al racconto della morte e risurrezione di Gesù. Infatti qui il sette va ad indicare che il segno settimo – non la serie di sette segni! – contiene completezza: vale a dire che tutti e sei i segni (più quelli non narrati) non sono niente, se non che anticipo, a paragone della crocifissione e risurrezione di Gesù, la quale li supera e li include tutti, indicando completezza ed esprimendo in forma compiuta la manifestazione della gloria di Dio in Gesù.

II. STUDIO DEI PERSONAGGI E CARATTERISTICHE NARRATIVE DEL RACCONTO

Una caratteristica narrativa giovannea¹⁷ marcata e appariscente di questa pericope è che i personaggi del racconto, vistosamente più numerosi che negli altri racconti di segni,¹⁸ si muovono ciascuno esclusivamente per sé, in modo incredibilmente del tutto indipendente dagli altri:¹⁹ Marta, sola, si precipita da Gesù senza dare notizia alla sorella; Maria ugualmente non si cura di spiegare a familiari e Giudei dove va e cosa succede. I Giudei costruiscono pensieri a proposito delle reazioni e intenzioni di Maria, ma non

¹⁷ R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo*, p. 225.

¹⁸ W.H. SALIER, *The Rhetorical Impact of the Semeia in the Gospel of John*, p. 129.

¹⁹ Cfr. R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, p. 145.

hanno modo di esporglieli o verificarli né con lei né con nessuno, non entrano affatto in comunicazione con Maria, quasi mettendo a prova la coerenza narrativa di un racconto che vuole apparire reale. E quando esprimono pareri divergenti, questi rimangono come sospesi nell'aria, senza creare negli altri personaggi del dramma reazioni, commenti, azione. Anche i discepoli – altro gruppo che non si comporta secondo le dinamiche di gruppo – non parlano tra loro, non scambiano opinioni o punti di vista, non si differenziano in niente, ma ne conosciamo solo la voce di coro: a livello narrativo il personaggio è uno, il coro, e Tommaso è il maestro del coro. Silenziosamente presenti per tutto il racconto, seguendo per giorni Gesù, sorvolano invisibili la scena senza mai toccare altra figura. Lazzaro entra in scena alla fine, e il lettore lo conosce con le bende che ancora gli legano mani e piedi, ma appena sta per entrare in contatto con gli altri, sparisce anche lui immediatamente dalla scena: il contatto non si realizza. Nell'introduzione il messo, figura per antonomasia comunicativa e di rapporto, fa la sua comparsa senza nemmeno essere nominato come personaggio: è nascosto in un passivo. Tutte le figure sono sole, isolate, scollegate: da questo sfondo surreale emerge per contrasto, nitidamente delineato, il rapporto di ciascuna figura con Gesù. Solo con Gesù ciascuno dei personaggi intrattiene un rapporto, ha uno scambio, è vivo e reale.

Riconosciamo qui una tecnica narrativa altamente drammatica che fa assomigliare il testo di Gv 11,1-46 più a un copione da teatro piuttosto che a un resoconto di un accadimento storico.²⁰ Non stiamo costruendo da queste osservazioni argomenti per un giudizio sulla storicità, ma evidenziare questi aspetti ci aiuta a capire quale intenzionalità pervade il testo e ne guida la lettura. Trovare una tecnica narrativa drammatica di questo genere in Giovanni non porta a concludere che l'autore sperasse in una rappresentazione teatrale del suo testo! L'intento di chi scrive è fin troppo chiaro per cadere in tale errore (Gv 20,31). Ma se lo scopo di questo racconto è suscitare nel lettore la fede affinché attraverso la fede egli ottenga la vita eterna, il solo motivo di questa

²⁰ Sulle tecniche narrative drammatiche nel quarto vangelo cfr. C.R. BOWEN, *The Fourth Gospel*; C.M. CONNICK, *The Dramatic Character of the Fourth Gospel*; F.R.M. HITCHCOCK, *The Dramatic Development of the Fourth Gospel*, e, dello stesso autore, *Is the Fourth Gospel a Drama?*; E.L. PIERCE, *The Fourth Gospel as Drama*; N. FLANAGAN, *The Gospel of John as Drama*; W.R. DOMERIS, *The Johannine Drama*.

tecnica narrativa impostata sul girotondo dei personaggi intorno a Gesù è di offrire al lettore non uno sguardo su un evento storico o su ricordi di individui reali, ma uno studio psicologico delle reazioni di fede.²¹ La voce narrante guida l'occhio del lettore ad aprirsi lentamente la strada verso il fondo della propria anima, dei propri sentimenti di amore, dubbio, sfiducia e fede.

Se è così, allora diventa estremamente interessante e utile per il lettore cercare di caratterizzare uno ad uno nelle loro reazioni e nella loro autenticità di personaggi le figure che si incontrano man mano nel brano. Gli studi su caratteri e personaggi in Giovanni si sono moltiplicati negli ultimi anni²² mettendo a fuoco sia il contributo narrativo delle singole figure, sia le metodologie per meglio descriverle e comprenderle.²³ In particolare è risultato problematico definire i requisiti minimi che fanno di una figura drammatica un 'personaggio' o 'carattere'.²⁴ La distinzione tradizionale tra caratteri principali e, diciamo così, 'comparse'²⁵ è portante dal punto di vista teorico per la costruzione e analisi del personaggio, ma è stata di fatto ormai superata dal crescente interesse di studio proprio per i caratteri minori, spesso donne, per farli emergere dal racconto con i contorni loro propri. In questo contesto si è notato che proprio le figure anonime o minori, consentono con più immediatezza al lettore di immedesimarsi nel loro ruolo, poiché egli viene a disporre di tratti così generali da trovarsi sempre rispondente e in sintonia con tali caratteri.²⁶ Anche riguardo a Marta e Maria sono stati sollevati dubbi sul

²¹ Cfr. D.R. BECK, *The Discipleship Paradigm*, p. 6: «Fourth Gospel characters are not human beings but they resemble human beings, and are most often discussed in terms of human psychological reality».

²² Dopo aver notato la scarsa attenzione prestata ai personaggi da parte della teoria della letteratura e in particolare degli studi biblici le pubblicazioni in questo settore sono aumentate: cfr. R.F. COLLINS, *Representative Figures of the Fourth Gospel*; J. RENA, *Women in the Gospel of John*; R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo*; D.R. BECK, *The Discipleship Paradigm*; S. VAN TILBORG, *The Women in John*.

²³ Una buona e compatta panoramica dello sviluppo degli studi sull'analisi dei personaggi nel quarto vangelo è offerta da D.R. BECK, *The Discipleship Paradigm*, pp. 6-16. La sua analisi dei personaggi del racconto della risurrezione di Lazzaro si trova a pp. 96-101. R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo*, offre un ottimo *status quaestionis* sulla teoria critica della costruzione dei personaggi a pp. 7-50 e una rassegna di bibliografia specifica sul tema dei personaggi giovannei a pp. 243-249.

²⁴ Cfr. D.R. BECK, *The Discipleship Paradigm*, p. 6; S. VAN TILBORG, *The Women in John*, p. 192.

²⁵ Sulla diversificata e fiorente nomenclatura in proposito rinvio a R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo*, pp. 26-30.

²⁶ D.R. BECK, *The Discipleship Paradigm*, p. 16.

loro spessore narrativo, forse troppo esile per farle accedere alla tribuna dei 'personaggi' e sufficiente solo a determinarle come 'tipi'.²⁷ Ma non manca, e sono la maggioranza, chi ha considerato Marta e Maria come autentici personaggi del racconto.²⁸ Proprio in questa pericope incontriamo un protagonista (Gesù), dei personaggi (Marta e Maria), 'tipi' come i discepoli o i Giudei, 'figure di spalla' come Tommaso, 'agenti' come il messo e anche 'comparse' come forse è il caso di Lazzaro.²⁹ Cerchiamo dunque di prenderli tutti seriamente nel loro ruolo drammatico e di metterli a fuoco uno per uno rendendo a ciascuno il suo contorno il più definito possibile.

Lazzaro è l'amico. 'Amico' nel vangelo di Giovanni è una parola forte, che indica una relazione intensa di amore.³⁰ Non che la parola in sé godesse nell'antichità di maggior rispetto di oggi – anzi sappiamo bene quanto venisse strapazzata e piegata ai più vari contesti dalla politica all'opportunismo alla superficiale finzione.³¹ Ma il vangelo di Giovanni si distacca da questi usi per affiancarsi ad una tradizione di umanità, filantropia e nobiltà di animo che soltanto tra i filosofi o nella poesia ci è dato incontrare analoga.³² Lazzaro è dunque un amico di Gesù. Dai contesti

²⁷ Diversamente dal 'personaggio', il 'tipo' «ha una limitata e stereotipata serie di tratti e rappresenta un'intera classe di persone definibili con tali tratti» (R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo*, p. 29).

²⁸ Ciò avviene senza prese di posizione teoriche nella maggior parte degli studi sul racconto della risurrezione di Lazzaro, ma S. VAN TILBORG, *The Women in John*, pp. 196 s. lo attesta apertamente.

²⁹ Le 'figure di spalla' (o *foils*) servono a mettere in risalto le qualità di altri personaggi più rilevanti, mentre i 'funzionari' o 'agenti' sono quelli che fungono da semplici strumenti a servizio dell'intreccio. Le 'comparsa' spesso personaggi di massa, folla e coro sono puramente passivi e la loro presenza ha scarso o anche nessun peso sulla soluzione dell'intreccio (cfr. R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo*, pp. 27 s.).

³⁰ Cfr. *supra*, pp. 100-102.

³¹ Φίλος contiene le più svariate *nuances*: amico personale, amante, prediletto (degli dei), successore politico, partner in un sodalizio politico-economico-(religioso) ecc. L' 'Amico' per antonomasia è l'una parte di una coppia di amici (strutturata secondo il modello classico di Achille-Patroclo, nel quale l'uno è tendenzialmente soggetto all'altro). In merito a φίλος e all'amicizia nell'antichità cfr. W. SUERBAUM, *Cicero*; B. VON REIBNITZ, voce *Freundschaft*, in H. CANKIK - H. SCHNEIDER (edd), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart - Weimar 1998, IV: *Altertum*, pp. 671-674; H.-H. SCHREY, voce *Freundschaft*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XI, Berlin 1983, pp. 590-599; H.-J. KLAUCK, *Kirche als Freundesgemeinschaft?*.

³² Cfr. ad esempio CIC., *Lael* 80f.: «verus amicus ... est enim is, qui est tamquam alter idem ... qui et se ipse diligit et alterum anquirit, cuius animus ita cum suo misceat, ut efficiat paene unum ex duobus». Inoltre, tra i tanti, PLAT., *Lys*; CIC., *Lael*; SEN., *Lucilio* IX.

giovannei sull'amicizia ricaviamo che per Lazzaro essere amico significa fare ciò che Gesù comanda (Gv 15,14), cioè amare sorelle e fratelli (Gv 15,12), conoscere il Padre (Gv 15,15), ed essere colui per cui Gesù dà la vita, mostrando l'amore più grande che si possa dare e pensare (Gv 15,13). Anche se dal punto di vista dell'intreccio Lazzaro non è più che una comparsa, non mi sembra che si possa concludere semplicemente che egli «appartiene agli elementi della natura che Gesù ha sotto controllo, come l'acqua trasformata in vino o i pani moltiplicati. Il suo non è un atto volontario di risposta obbediente, bensì la risposta involontaria di un'entità inanimata con nessuna capacità di volontà o di risposta ... Può rappresentare il discepolo che è morto e che un giorno sarà risuscitato, può essere un simbolo di speranza, ma non un modello di imitazione da parte del lettore».³³ Secondo Gv 11,26 Lazzaro è vivo, e il lettore ricava dall'attualizzazione di questa figura drammatica una disposizione serena alla morte corporale e una rassicurazione che la sua passività, riposta nell'amore di Gesù Cristo, diventerà insieme passiva e attiva: dalla tomba uscirà lui con le sue gambe, fossero anche legate ...

Marta e Maria, pur essendo a pieno titolo discepole – anche per loro Gesù è il Maestro – non fanno gruppo col coro dei discepoli sia per la forma di sequela (non seguono Gesù, ma hanno una loro casa) sia per la funzione narrativa che svolgono quali sorelle del morto, sia anche per la fisionomia più costruita di personaggi che ricevono dal narratore. Per questo nel brano vengono chiamate, come Lazzaro, 'amiche di Gesù', la forma più alta di relazione d'amore che il quarto vangelo conosce tra Gesù e «i suoi» (Gv 15,13-15). Ma Marta e Maria non sono solo le sorelle del morto, bensì sorelle tra di loro: questa parità, che comprende e consente differenze, si rivela anche nel loro comportamento esteriore. Marta è la figura più attiva: si trova fuori casa all'arrivo di Gesù, compie più volte il tragitto tra Gesù e il villaggio – due volte da sola, la terza col gruppo –, prende parola, sostiene il discorso con Gesù, interviene anche presso la tomba, pur non essendo richiesta. Maria è più statica: è in casa, piange, non parla quasi. Marta è caratterizzata dalla parola e dall'azione (come i Giudei), Maria dal silenzio fermo e dal sentimento (piange,

³³ D.R. BECK, *The Discipleship Paradigm*, p. 97.

come e insieme ai Giudei). Per Gesù le due sorelle appaiono ugualmente importanti: con una dialoga, ma insieme all'altra piange, l'una sorella gli va incontro per prima, ma la seconda viene da lui addirittura convocata! Una professa una fede formalmente imponente, ma mostra poi di non aver compreso le parole che Gesù le ha rivolto, l'altra tace, piange e non ha parole per il futuro, ma gli si prostra ai piedi, lo accompagna alla tomba e non contrasta l'azione di Gesù, quanto egli interviene: quale delle due offre il modello migliore di risposta di fede? Non riscontro, pur cercandoli, elementi su cui costruire la precedenza dell'una sull'altra. Mi appaiono invece come caratteri e reazioni diverse di due figure che il narratore ha costruito in maniera estremamente bilanciata, per presentarle come parimenti esemplari sia come modello di amore per Gesù, sia come modello di maturazione della fede in lui. Insieme – Marta, l'aspetto della fede conscia e professante, Maria, l'aspetto del dolore e della comunione intima con Gesù – rappresentano le componenti, fondate su una lunga consuetudine con Gesù, che fanno la base della fede del credente davanti alla morte. Staccare l'una dall'altra, ucciderebbe il messaggio vivo che solo insieme incarnano.

I discepoli sono, tra tutte le figure drammatiche del brano, il gruppo a cui Gesù dedica più tempo, più parole e più pazienza. Più di ogni altra sono figure emblematiche di contrasto: in quanto discepoli, la sequela dovrebbe determinare esistenzialmente il loro rapportarsi a Gesù, ma proprio qui incontrano difficoltà. La lunga consuetudine di vita col loro Maestro si rispecchia nel dialogo sincero e insieme tortuoso, ragionevolmente preoccupato e quasi invadente nel voler ponderare insieme la situazione e cercare di orientarne, potendo, gli sviluppi fino a ritoccare magari la decisione di Gesù. Il Maestro si comporta con loro da amico: amico loro (Gv 15,15) e amico di Lazzaro (Gv 11,3) non tradisce nessuno, non abbandona nessuno, non vuole che nessuno abbandoni. La parola finale che li induce a seguirlo (11,14 s.) non è una spiegazione comprensibile: i discepoli non seguono il Maestro perché abbiano cambiato idea sulla situazione e sul da farsi, ma perché lo amano e, comprendendo la sua determinazione a partire, non lo abbandonano, anche senza capire il senso del viaggio. Non è la speranza di vedere la gloria di Dio a muovere i loro passi. Fedeltà, coraggio e pessimismo incorniciano il finale accompagnarsi dei discepoli a Gesù, e solo il lettore può immaginare quale

riverbero di gioia e sorpresa sarà apparso ai loro occhi mentre assistevano da testimoni al segno della risurrezione di Lazzaro. La promessa di Gesù («son contento per voi che possiate fare un'esperienza di fede ...», v. 15) si attua nel lettore, si spera divenuto discepolo.

I giudei sono la figura più provocante di questa pericope evangelica. Non si sa chi sono, esattamente. Cosicché rimane impresso nel lettore piuttosto l'esito del loro viaggio incontro a Gesù che non la provenienza – da Gerusalemme, da Israele, dalla famiglia delle sorelle. L'esito è sconcertante: sulla base della stessa esperienza (stessa occasione d'incontro, ugual provenienza, stesso legame con la famiglia di Betania, stesso miracolo di fronte agli occhi) il gruppo si divide. Perché? È la domanda a cui il lettore non può sfuggire.³⁴ Non trovando facilmente risposta dalla situazione esterna, il lettore è costretto a esaminare l'interno dei personaggi e a prendere posizione contro quelli che non riconoscono Gesù. Psicologicamente sottile è il testo che, anche dopo la divisione, continua a chiamarli indistintamente 'i Giudei': non importa quanti si convertano, la categoria rimane sospetta agli occhi del lettore. Il facile giuoco, come si è visto, non è antisemita, bensì studiato per il lettore perché si affini in lui, nel leggere, la partecipazione attenta e orientata alla κρίσις (giudizio).

Dal punto di vista dell'analisi dei caratteri, il tema che più si collega alla figura di Gesù non è la vita o la risurrezione, bensì l'amore. Lungo tutto il brano, quasi ogni volta che si parla di Gesù, torna il tema dell'amore: Gesù viene ricordato nell'aura dell'amore di Maria, che gli profuma i piedi asciugandoli coi suoi capelli (11,2), Gesù ama Lazzaro (11,3), Gesù ama Marta e Maria (11,5), Gesù condivide con i suoi discepoli il suo amore per Lazzaro (11,11), Gesù piange colpito nel suo amore (11,35), questo amore ha dimensioni pubbliche (11,36), e diviene addirittura oggetto di disputa e dubbio (11,37): anche chi vuole denigrare Gesù non trova di meglio che il suo amore come appiglio per accusarlo di falsità. Ma alla fine, per chi crede e vede, Gesù ama, e il morto ne dà testimonianza. Evidentemente il racconto vuole rassicurare il lettore che Gesù ama anche se noi si muore.

³⁴ Tuttavia mi sembra eccessivo interpretare da Gv 8,43-44.47 in senso generalizzante che i Giudei siano «coloro che in ultima istanza [hanno ceduto] a un influsso demoniaco» (F. MANZI, *Resa credente o resistenza incredula*, p. 116).

La struttura del ritardo viene riassorbita in quella dell'amore. Su questo amore si fonda la fede. È dunque perfettamente riuscita dal punto di vista narrativo la costruzione di questo carattere come dominato dalla nota dell'amore: senza questa certezza non si può sperare di fondare la fede.

L'altro tema che nella pericope in esame incornicia la figura di Gesù è la glorificazione, che coincide con la sua morte. Come nella lirica e nel dramma classici, qui i temi di amore e morte si fondono. In più si mostrano in Gesù i due lati dell'amore, il volto della fragilità e il volto della forza: colpito nel suo amore l'eroe piange, mostrandosi debole come un uomo, ma per amore affronta la morte, mostrandone la forza eroica. Inoltre, nella sua morte Gesù vede la volontà di Dio, che accetta da Figlio ubbidiente, ma è la forza dell'amore, non dell'ubbidienza che nel racconto concreto lo muove fino al passo della croce: qui teologicamente si realizza un incontro perfetto delle virtù di ubbidienza e amore. Questo è un esempio magnifico di quali altezze la teologia narrativa dei vangeli può raggiungere in forma pura e diretta risparmiando al lettore lo sforzo di riflessione dei trattati e dei commentari. Infine, nella loro rispettiva morte, Gesù e Lazzaro si incontrano: la morte di Lazzaro è volontà di Dio, la morte di Gesù è volontà di Dio: ogni morte è per la gloria di Dio e tutti ci incontreremo là.

Nel tratteggiare i personaggi si riscontrano le più grandi differenze tra i commentatori. Questo ci fa capire quanto l'analisi dei personaggi abbia a che fare con il personale *reading-response* di ciascun lettore empirico: il materiale che abbiamo in mano è leggero e duttile, un motivo di più per avvicinarlo con riguardo. È stato giustamente osservato che il quarto vangelo presenta caratteri più spesso anonimi di quanto si riscontri nei sinottici e che questo (intenzionale o casuale) fattore facilita al lettore l'immedesimazione nei personaggi. Questo conferma una volta di più l'utilità del tentativo di tratteggiare i personaggi: il 'guadagno' diretto è proprio del lettore, che dando corpo ai vari personaggi si sente attratto a sentire come loro o a reagire con la sua propria risposta di fede nei loro confronti.³⁵ Nessun lettore sfugge a questa sollecitazione, cooperando necessariamente col testo consciamente o inconsciamente. È una constatazione che invita a farlo consapevolmente. L'abbozzo che ho offerto qui io non è sostitutivo di

³⁵ Cfr. D.R. BECK, *The Discipleship Paradigm*, pp. 1-4.

questo compito personale del lettore empirico, non è quindi un modello e non è neppure la mia personale (supponiamo inconscia) reazione al testo, ma è piuttosto un suggerimento di lettura e di analisi, affinché ciascuno completi o riscriva i personaggi come gli sembra più consoni al testo, una volta letto e compreso. Questa fase di lettura (come altre fasi finali, che vanno verso l'attualizzazione del testo) è una delle più vivaci e individuali, e apre al lettore una fruizione diretta del testo la quale oltrepassa di grado il compito strettamente esegetico. Non per questo si ritenga di doverla tralasciare come 'non scientificamente sostenuta': al contrario deve essere cura dell'esegeta avviarla, svolgendola sul fondamento di quanto già esposto, e considerarla come il fine ultimo del lavoro esegetico – in perfetta sintonia con gli intenti del testo (Gv 20,31): servire, leggendo, il percorso di fede.

III. SENSO GLOBALE DEL TESTO: IL MESSAGGIO DELLA VITA NEL SEGNO DELLA RISURREZIONE

Giunti a questo momento conclusivo possiamo interrogarci finalmente sul senso globale del brano e darne una interpretazione. Conformemente all'intento narrativo generale del quarto vangelo (Gv 20,31), anche il fine di questo racconto è che il lettore giunga alla fede. Non però a una fede astratta in Gesù come si trattasse di una definizione di sostanza e di principio (ciò che Gesù 'è'), e nemmeno (principalmente) alla resurrezione dai morti intesa come promessa escatologica, bensì il testo ha di mira una fede e conoscenza di Gesù come di colui che dona la vita eterna. In questo senso la vita (se è eterna) precede – cronologicamente, logicamente e teologicamente – la risurrezione escatologica, ma al contrario si può dire che la vera (o 'prima') risurrezione precede la vita (come a v. 25: «io sono la risurrezione e la vita»), costituendo il passaggio da una vita senza fede a una vita nella fede: eterna, piena, divina e indistruttibile. Qui 'risurrezione' assume un senso metaforico rispetto alla risurrezione tradizionalmente concepita come promessa escatologica di risurrezione corporale. D'altro canto si può – meglio – invertire la prospettiva e assumere la logica giovannea: la risurrezione autentica è quella che porta alla vita (Gv 11,25) e non quella escatologica, che la tradizione addita. Allora la vita 'vera' è vivere nella fede e nell'amore – ben

diverso dalla vita nella carne, esistente per il puro fatto di esser venuti al mondo dal grembo della madre (Gv 3,4-6). Questa è infatti apparenza destinata a finire, mentre la realtà 'vera', cioè stabile e piena, è per Giovanni l'amore. E questo amore Lazzaro l'ha conosciuto, quindi Lazzaro – Giovanni lo sa – è sempre vivo. Solo così può far proclamare a Gesù: «Io sono la risurrezione e la vita»: Lazzaro, come tutti gli amici di Gesù, è tenuto in vita e vive nell'amore e dell'amore di Gesù, che mostra così il supremo potere del Padre quale fonte della vita, protettore della vita e restauratore della vita – il Padre è solo vita, solo il Padre è vita! Il quarto vangelo considera non metaforica la realtà dell'alto, dello Spirito, dal Padre: essa sola è realtà piena, futura o presente che sia; metaforica invece è la realtà di chi esiste perché vive nella carne, ma non ha nulla più che quello: e ciò è nulla e finirà nel nulla. Il segno sta a dire che non è da temere la morte, non tanto perché un giorno risorgeremo, ma per la gioia che abbiamo ora di vivere pienamente dell'amore di Gesù. Questo trasforma la nostra vita in una vita eterna. Lazzaro non è stato fatto risorgere per tornare a vivere o per avere più vita, ma per far capire questo ai suoi fratelli.

Speranze nella risurrezione ai tempi di Gesù

«Io sono la risurrezione e la vita» (v. 25). Questo annuncio condensa il messaggio del brano, si impone per la sua concisione ed è diventato una promessa emblematica nel corso della storia della recezione di questo testo. Ἀνάστασις, la risurrezione, è la parola-promessa su cui ruota tutto il brano e tutta la speranza cristiana. Ma quali speranze di risurrezione esistevano al tempo di Gesù? Su quale sfondo di attesa o di incredulità veniva letto questo brano?

Questo capitolo conclusivo è dedicato alla risurrezione. La prima parte presenta uno studio lessicale del termine ἀνάστασις dall'Antico al Nuovo Testamento, in riferimento al mondo circostante greco e giudaico e con particolare attenzione ai contesti giovannei, cercando di evidenziare lo sviluppo di pensiero intorno alla risurrezione e mettendo in luce le caratteristiche e la novità del messaggio evangelico di risurrezione. Nella seconda parte, sullo sfondo del materiale presentato, una riflessione sulla risurrezione come presentata dal cap. 11 del quarto vangelo, cercherà di svolgerne tutti gli aspetti espliciti e impliciti, ricollegandoli alla funzione fondante dell'ἀνάστασις nel Nuovo Testamento, portata dalla persona di Gesù.

I. LA RISURREZIONE DALL'ANTICO AL NUOVO TESTAMENTO

Il concetto di risurrezione viene espresso nel Nuovo Testamento con due gruppi lessicali facenti capo ad ἀνίστημι e a ἐγείρω, anche se il loro uso non è esclusivo dei contesti di risurrezione. Gli stessi termini sono largamente presenti anche nella

versione dei LXX, con una vasta gamma di significati in cui però ha scarso peso quello tecnico di «risurrezione».

Si assiste così dall'Antico Testamento al Nuovo Testamento a un allargamento improvviso e notevole dell'accezione specifica di «risurrezione» nello spessore semantico di queste famiglie verbali, e più marcatamente in quella di ἀνίστημι per quanto concerne il sostantivo, e in quella di ἐγείρω per quanto concerne il verbo.

Studiando dunque la storia di questi termini ci si propone di ripercorrere brevemente l'evoluzione della riflessione sulla risurrezione, che, gradualmente elaborata nell'Antico Testamento e ancora discussa nel giudaismo fino all'epoca di Gesù, viene fondata nel Nuovo Testamento sulla risurrezione di Cristo e in essa, in quanto evento perno di tutta la storia, ricompresa in una nuova escatologia.

1. *Nel mondo greco*

a. Ἀνάστασις, ἀνίστημι

Accezioni comuni del termine. Della famiglia di ἀνίστημι, ἀνάστασις fanno parte anche i doppi composti ἐξανίστημι, ἐξανάστασις, che non si discostano dai precedenti né per frequenza d'uso né per significato.¹ Dal valore originario di «far alzare», il verbo ἀνίστημι, e insieme ad esso il sostantivo, ha presto esteso il suo campo semantico, nell'uso sia transitivo sia intransitivo, ai significati immediatamente derivati o anche più lontani e traslati fino a quello di «risurrezione».²

Escludendo quest'ultimo significato, che sarà trattato a parte più estesamente, il termine, nell'uso greco classico ed ellenistico, copre le seguenti aree semantiche, di cui, tra i numerosissimi esempi possibili, se ne riporta qualcuno a scopo dimostrativo.

– Nell'uso transitivo, riferito a persone, il termine è presente già in Omero con i seguenti significati:

¹ Si può forse distinguere nei composti con ἐκ(ξ) una leggera accentuazione del significato «scacciare», «deportazione» derivato dalla prima preposizione suffissa.

² Cfr. L. COENEN, voce *Risurrezione*, in *TBLNT*, pp. 1579-1588, qui p. 1579: «Il verbo ἀνίστημι significa originariamente nel greco profano (già in Omero) 'far alzare' persone (giacenti o dormienti); di qui il significato si allarga fino a designare il conferimento di un ufficio o di un incarico ... oppure l'inizio di un'azione ... o la promessa di compierla».

- «far alzare», «sollevare» qualcuno (dal letto, dal seggio ecc.), «svegliare». HOM., *Il.* 10,32 (Menelao si dirige di notte alle navi per svegliare il fratello Agamennone): Βῆ δ' ἵμεν ἀνστήσων δὲν ἄδελφεόν. Cfr. anche SOPH., *Ph.* 276; PLAT., *Prot.* 317.
- «eccitare», «sollevare» uno contro qualcuno / «insurrezione», «eccitazione». TUC. 2,68 (gli Ambracioti sollevano molti barbari per muovere contro Argo di Anfilochia): Ἀμπρακίῳται αὐτοί τε καὶ τῶν βαρβάρων πολλοὺς ἀναστήσαντες ἐστράτευσαν ἐπ' Ἄργος τὸ Ἀμφιλοχικόν; TUC. 2,96 (Sitalce, re di Tracia, solleva i Traci e altre popolazioni del nord contro i Calcidesi): Ἀνίστησιν οὖν ... πρῶτον μὲν ... τοὺς Θράκας. Cfr. anche, per il sostantivo, DEM., *Or.* 1,5; ARIST., *Eth.N.* 3,8,10.
- «far salire» sulla tribuna, «produrre un testimone». PLAT., *Leg.* 937: ἀναστήσεται μάρτυρα. Cfr. anche PLUT., *Marc.* 27 (1,314a).
- «scacciare», «allontanare» (l'esercito), «deportare» (un popolo) / «cacciata», «emigrazione», «sterminio». HOM., *Od.* 6,7 (si racconta come Nausitoo allontanò il suo popolo dalla sua prima sede presso i Cicliopi): ἔνθεν ἀναστήσας ἄγε Ναυσίθοος θεοειδής; TUC. 1,137 (Admeto, re dei Molossi, respingendo le suppliche di Temistocle, lo allontana da sé insieme a suo figlio, che egli teneva in braccio come segno di massima supplica): Ὅ δὲ ἀκούσας ἀνίστησί τε αὐτὸν μετὰ τοῦ ἑαυτοῦ υἱέος (ὥσπερ καὶ ἔχων αὐτὸν ἐκαθέζετο, καὶ μέγιστον ἦν ἱκέτευμα τοῦτο); col sostantivo cfr. IOS., *Bell.* 6,339 (Tito, ai ribelli che chiedono perdono, ricorda la venuta di Vespasiano senza intento punitivo): εἵπερ ἐπ' ἀναστάσει τοῦ ἔθνους παρῆν ... («Se egli fosse venuto per sterminare la nazione ...»). Cfr. anche HOM., *Il.* 1,191; HER. 5,29. 71; 9,73; TUC. 2,27; DEM. 367; POL. 29,2,10; e per il sostantivo: HER. 9,106; TUC. 1,133; 2,14; STRAB. 2,3,6; POL. 2,21,9; IOS., *Ant.* 10,185; 2,248.

Sempre transitivamente, ma riferito a cose, tanto il verbo che il sostantivo sono di uso solo postomerico, con i seguenti significati:

- «erigere» (statue, templi) / «erezione», «costruzione», «altezza». HER. 1,165 (i Focei avevano fondato in Corsica la città di Alalia): ἀνεστήσαντο πόλιν, τῇ οὐνομα ἦν Ἀλαλίη; col sostantivo: IOS., *Bell.* 5,205 (descrive la porta più grande del recinto delle donne nel tempio di Gerusalemme): πεντήκοντα γὰρ πηκῶν οὐσα τὴν ἀνάστασιν («essa aveva l'altezza di 50 cubiti»). Cfr. anche EU., *Ph.* 572; DEM. 164; e per il sostantivo: DEM. 478; IOS., *Ant.* 14,473; 17,151.
- «restaurare» (muri ecc.) / ma, per il sostantivo, vale il senso opposto di «demolizione». Cfr. DEM. 477 e DEM. 10.

– Nell'uso intransitivo, riferito a persone, si danno i seguenti significati:

- «alzarsi» (per parlare), «svegliarsi» dal sonno, «riaversi» da malattia / «partenza», «risveglio» (ma mai «guarigione»). PLAT., *Lach.* 195c (riaversi da malattia): ἡ οὐ πολλοῖς οἶει ἐκ τῆς νόσου ἄμεινον εἶναι μὴ ἀναστῆναι ἢ ἀναστῆναι; HOM., *Il.* 1,68 (Calcante si alza per parlare all'assemblea): τοῖσι δ' ἀνέστη Κάλχας. Cfr. anche HOM., *Il.* 19,157; XEN., *Hell.* 6,5,37; HER. 1,22; TUC. 2,49; col sostantivo: SOPH., *Phil.* 276.
- «levarsi» contro qualcuno. Cfr. HOM., *Il.* 23,635 (Nestore, accettando e ringraziando per il premio ricevuto da Achille nelle gare in onore di Patroclo, ricorda il suo passato glorioso): «Superai Clitomede, figlio di Enope, e nella lotta Anceo che mi aveva sfidato (ὄς μοι ἀνέστη)».
- «levarsi», «partire», «emigrare» / «uscita». TUC. 1,12 (ricorda che anche dopo la guerra di Troia la Grecia conobbe ancora emigrazioni e colonizzazioni): ἡ Ἑλλάς ἐτι μετανίστατό τε καὶ κατακίζετο; col sostantivo: TUC. 2,14 (secondo la strategia di guerra di Pericle, la popolazione della campagna viene fatta sfollare per essere raccolta in città): Χαλεπῶς δὲ αὐτοῖς διὰ τὸ αἰεὶ εἰσθῆναι τοὺς πολλοὺς ἐν τοῖς ἀργοῖς διαιτᾶσθαι ἢ ἀνάστασις ἐγένετο («Ma lo sfollare fu per costoro gravoso, per il fatto che la maggioranza era stata sempre abituata ad abitare nei campi»). Cfr. anche HER. 5,29; TUC. 1,87; PLAT., *Phaed.* 116.

Ancora intransitivamente, riferito però a cose, il termine si incontra, meno frequentemente, con i seguenti significati:

- «elevarsi» (di torri, statue ecc.). Cfr. PLUT. 2,91a, 198f.
- «accadere». Cfr. PIND., *Pit.* 4,154; DION. H. 3,23.
- «sorgere» (di fiumi). Cfr. PLUT., *Pomp.* 34.

È tuttavia presente, anche se raro, il senso traslato di «risorgere», «risurrezione» sia per il verbo sia per il sostantivo, a partire da Omero fino alla Κοινή, nei significati transitivo («risuscitare») e intransitivo («risorgere»). Di questo aspetto tratta il prossimo paragrafo.

Il significato di «risurrezione». Si nota anzitutto che nell'ambito della riflessione filosofico-religiosa greca il tema della risurrezione è solo marginalmente affrontato, rispetto alla nutrita elaborazione dottrina sul destino dell'anima dopo la morte.³ La gran parte dei passi dove il termine compare non è neppure inserita in contesto filosofico.

³ Basti pensare a Pitagora, Platone di contro all'estremo opposto: Epicuro.

Di fronte all'eventualità di una risurrezione da morte, i Greci si dividono in due atteggiamenti fondamentali: o viene considerata fatto impossibile oppure viene considerata prodigio possibile ma rarissimo.⁴

È atipica in questa classificazione la teoria platonica della metempsicosi, definita però in *Phaed.* 72d non col termine ἀνάστασις né con ἐγείρω, bensì col verbo ἀναβιώσκεισθαι, la cui radice in combinazione col prefisso ἀνα- («di nuovo») sottolinea più il momento stativo che consegue al ritorno alla vita, che non il momento puntuale del suo riattivarsi; inoltre tale termine, escludendo la sua radice il senso di «alzarsi», non richiama l'attenzione sul corpo in cui risiede la vita, che è invece un elemento costantemente dibattuto nella problematica sulla risurrezione.⁵ Questo basta a mostrare la sua estrema coerenza al contesto.

Il termine ἀνίστημι, ἀνάστασις ricorre invece soprattutto in contesti poetici e narrativi.

– Come fatto impossibile:

- HOM., *Il.* 15,287 (Toante ad Ettore, mortalmente ferito nel duello contro Aiace e ora prodigiosamente ripresosi per intervento di Apollo): «Quale prodigio mi si presenta davanti agli occhi, che Ettore sia *risorto* (ἀνέστη) e abbia evitato i fati».
- HOM., *Il.* 21,25 (Achille, al comparirgli totalmente inaspettato di Licaone): «*Risorgera* nno (ἀναστήσονται) allora i coraggiosi Troiani, che io ho ucciso, dal fondo tenebroso di Ade!».
- HOM., *Il.* 24,551 (Achille a Priamo, venuto a riscattare la salma di Ettore): «Perché né avrai vantaggio affliggendoti per tuo figlio, né lo potrai *risuscitare* (οὐδέ μιν ἀνστήσεις)».
- HOM., *Il.* 24,756 (Ecuba piange sulla salma di Ettore, ricordandone lo strazio fatto da Achille): «Ma neppure così egli [Achille] avrebbe potuto farlo [Patroclo] *risorgere* (ἀνέστησες δέ μιν οὐδ' ὥς)».
- AESCH., *Ag.* 1365 (il coro, nella scena dell'uccisione di Agamennone): «Le nostre parole non potranno far *risorgere* il morto (τὸν θανόντ' ἀνιστάναι πάλιν)».

⁴ Cfr. A. OEPKE, voce ἀνίστημι, in *GLNT*, I (987-1000), coll. 990-991.

⁵ Può essere interessante notare che anche laddove Platone, per indicare la risurrezione, si avvicina maggiormente al termine ἀνίστημι, non si riferisce a σώμα o a νεκρός, ma a ψυχή: cfr. PLAT., *Symp.* 179c dove esalta la nobiltà d'animo di Alcesti, per la quale ella fece parte di coloro «a cui gli dei hanno concesso il privilegio di ricevere indietro l'anima dall'Ade; così essi fecero risalire la sua (ἐξ ᾧ Αἰδου ἀνεῖναι πάλιν τὴν ψυχήν) per ammirazione del suo gesto».

- AESCH., *Eum.* 648 (Apollo, in risposta alle Erinni nella contesa del secondo episodio): «Ma quando la polvere ha assorbito il sangue di un uomo, egli non **risorgerà** più (οὐτις ἔστ' ἀνάστασις)».
- SOPH., *El.* 137 (il coro ad Elettra): «Ma né coi pianti né con le preghiere potrai far **risorgere** tuo padre (πατέρ' ἀνστάσεις) dalla palude di Ade, comune destino degli uomini».
- EUR., *Herc. Fur.* 719 (Anfitrione a Lico, riferendosi a Ercole, disceso nell'Ade e creduto ormai morto): «Non è qui, e non verrà mai, a meno che un dio non lo **risusciti** (εἴ γε μή τις θεῶν ἀναστήσειέ νιν) dai morti».
- HER. 3,62 (Pressape per assicurare Cambise della certa morte di Smerdi): «Io stesso lo seppellii con le mie mani. Se i morti **risuscitano** (εἰ μὲν νῦν οἱ τεθνεῶτες ἀνεστέασι), aspettati pure che ti si ribelli anche il Medo Astiage».
- Come prodigio possibile, ma raro:
 - XEN., *Cyneg.* 1,6 (riguardo a meriti e fama dei discepoli di Chirone, tra i quali Asclepio): «Asclepio ottenne un privilegio ancora maggiore, di **risuscitare** i morti (ἀνιστάναι μὲν τεθνεώτας) e di curare i malati».
 - PAUS. 2,26,5 (riferendo tradizioni sulla nascita di Asclepio in Epidauro): «Si diffuse la voce che Asclepio trovasse tutti i rimedi che voleva per guarire i malati, e che **risuscitasse** i morti (καὶ ὅτι ἀνίστησι τεθνεώτας)».
 - PAUS. 2,27,4: un'iscrizione nel tempio di Epidauro narra che Ippolito, morto per effetto delle maledizioni di Teseo, «fu **risuscitato** da Asclepio (Ἰππόλυτον ἀνέστησεν Ἀσκληπιός)».
 - LUC., *Salt.* 45 (all'interno di una rassegna mitologica): «E la **risurrezione** di Tindaro (καὶ τὴν Τυνδάρεω ἀνάστασιν), e l'ira di Zeus contro Asclepio per essa».

Di sensibilità tipicamente ellenistica sono le ultime testimonianze: in PHILOSTR., *Vit. Ap.* IV 45 si narra il prodigio operato a Roma da Apollonio di Tiana, noto filosofo e taumaturgo, su di una fanciulla di famiglia consolare già stesa nella bara, che egli, dopo essersi informato del suo nome e aver proclamato davanti alla folla il suo proposito di azione, richiama in vita toccandola semplicemente per mano e mormorandole alcune parole. La ragazza viene ridestata dalla morte apparente (ἀφύπνισε τὴν κόρην τοῦ δοκοῦντος θανάτου) e riprende a parlare, Apollonnio rifiuta l'alto compenso in denaro offertogli dai genitori, mentre il narratore esprime lo stupore suo e della folla: «Sia che avesse trovato in lei una scintilla di vita, di cui non si erano accorti

quanti la curavano – si dice infatti che, sebbene piovessse, dal suo volto si levava un leggero vapore –, oppure che avesse riscaldato e richiamato (τὴν ψυχὴν... ἀνέλαβεν) la vita che era ormai spenta, la comprensione di questo fatto è rimasta un mistero non solo per me, ma anche per chi era presente».

Per un confronto con un altro caso di apparente risurrezione cfr. CARITONE, *Cherea e Calliroe*, (1,8-9: morte apparente e risurrezione di Calliroe). Nell'ambito di questa concezione greco ellenistica rientrano anche le risurrezioni narrate negli atti apocrifi degli apostoli (cfr. per esempio *Act. Petr. Verc.* 25-28, dove lo schema di Lc 7,11-17 è sviluppato secondo il tema del prodigioso in un'articolata narrazione).

Come ultima annotazione si può aggiungere che questi dati, per quanto esposti qui solo a mo' d'esempio, indicano un'evoluzione in senso cronologico da un'accezione generica del termine (α) ad una specifica nel senso di «risurrezione» (β).

b. Note su ἐγείρω

La famiglia di ἐγείρω, ἔγερσις è sinonimica di ἀνίστημι per la maggior parte dei significati comuni, muovendo però dal senso base «destare», «destarsi» sviluppato in «eccitare», «innalzare» (di edifici), con esclusione quindi dei significati «allontanare», «partire» o del più tecnico «produrre un testimone». L'unica differenza notevole è, quanto al verbo, di non essere mai attestato (a differenza di ἀνίστημι) per «risuscitare» i morti,⁶ quanto al sostantivo, l'attestazione di «risurrezione» compare un'unica volta in Menandro di Efeso (in Ios., *Ant.* 8,146: «[Abibalo, re di Tiro,] fu il primo a celebrare la risurrezione di Ercole nel mese di Peritius»), mentre il significato «guarigione», mai riscontrato per ἀνάστασις occorre in ARETEO MEDICO 2,11,5.

c. Riepilogo

Da quanto fin qui esposto si può dunque concludere che nella mentalità greca la risurrezione rimane un fatto impossibile

⁶ Cfr. H. CREMER, *Biblico-theological Lexicon*, p. 225: «The usage noted under II. (of those who are sick, and needing help to raise up) and III. (of the dead, who are recalled to life) is not found in profane Greek».

che, quando presentato come raro prodigio, è pur sempre relegato nell'ambito mitico o romanzesco, e considerato privilegio speciale concesso dagli dei a pochi meritevoli (cfr. per esempio Alcesti, o più esemplarmente il mito di Orfeo ed Euridice). Rimane così estranea ai Greci l'idea di una risurrezione generale alla fine dei tempi,⁷ che non poteva trovare spazio nella loro concezione ciclica del tempo.

La rigida divisione tra mondo dei morti e mondo dei vivi sembra attenuata nei culti misterici e di provenienza orientale (Adone, Osiride, Zeus di Creta e in particolare il mistero di Dioniso-Zagreus che profetizza l'avvento di un nuovo Dioniso destinato a ripristinare la pienezza delle origini). Ma in questi miti orientali della divinità salvatrice che muore e rinasce non si parla mai di vera risurrezione, essendo ammessa una sopravvivenza parziale⁸ o accettato il dissolvimento fisico,⁹ o limitandosi a immagini puramente simboliche (miti del mandarlo o dell'abete che germogliano). Il mito di Dioniso poi non simboleggia la successione di vita e di morte, quanto piuttosto la loro identità.¹⁰ Il fraintendimento della predicazione paolina di Cristo e della risurrezione ad Atene (At 17,18) come una coppia divina, si inquadra in questo clima mistico religioso greco orientale.

2. *Nell'Antico Testamento e nel giudaismo*

Il verbo ἀνίστημι compare anche nella Septuaginta,¹¹ dove traduce svariati verbi ebraici, dato che questa lingua semitica manca di un lessema precisamente corrispondente al greco. Qui buona parte delle accezioni del termine sono di uso generico, sulla linea di quanto già esposto al paragrafo precedente sotto

⁷ Cfr. voce ἀνίστημι, in *GLNT*, I, col. 992.

⁸ Cfr. ARNOBIUS, *Adv. Nationes* 5,7,14.

⁹ Cfr. DIOD. 3,59,7: nel racconto mitico, Apollo, a causa di una pestilenza in Frigia, comanda la sepoltura del corpo di Atti, ma gli abitanti della Frigia costruiscono un'immagine del giovane, dal momento che il corpo era scomparso (ἡφανισμένου τοῦ σώματος διὰ τὸν χρόνον).

¹⁰ Cfr. A. OEPKE, voce ἐγείρω, in *GLNT*, III (17-34), col. 26: «A parte va considerato il caso di Dioniso, che simboleggia per il greco non la successione, ma l'identità della vita e della morte e rappresenta quindi una mistica assai progredita e speculativa dell'identità».

¹¹ Cfr. voce ἀνίστημι, in *GLNT*, I, col. 987-988: «Il loro [dei composti di ἵστημι col prefisso ἀνα-] uso semantico non diverge nei testi biblici da quello profano e corrente».

(α), pertanto il significato di «risorgere», tecnico nel Nuovo Testamento, nei LXX è meno marcato. Accanto alle accezioni più comuni, conformi al più tipico uso classico, se ne affiancano altre di matrice esclusivamente biblico-semitica.

Diversamente, per quanto riguarda il sostantivo, nessuno dei significati correnti si riscontra nell'Antico Testamento e nel Nuovo Testamento, se non in due eccezioni.¹²

a. La risurrezione nell'Antico Testamento

Ἐξανίστημι compare 41 volte, traducendo 9 verbi: *hâyâh*, «vivere» (esempio Gen 19,32.34), *yâqaš*, «svegliarsi» (esempio 1Re 18,27), *nâqam*, «vendicarsi» (esempio Ez 25,15), *ʿâmadh*, «restare» (esempio Es 7,3), *pârâh*, «fiorire» (esempio Ez 7,11), *qûm*, «alzarsi» (Gen 18,16), *qûš*, «molestare» (Is 29,8: «essere disturbato dalla sete»), *šûth*, «porre» (Gen 4,25), *šâkham*, «alzarsi di buon mattino» (Is 37,36).

Ἀνίστημι è usato un numero molto maggiore di volte (circa 520) e traduce 14 verbi: *hâzaq*, «essere forte» (Is 39,1: «guarire»), *hâyâh*, «vivere» (Is 26,19), *yâsav*, «porsi» (Nm 22,22), *nâthan ševî*, «dare splendore» (Ez 26,20), *ʿâzar*, «insorgere» (2Cr 20,23), *ʿâlâh*, «salire» (1Sam 24,1), *ʿâmadh*, «stare» (Dn 12,13), *qûm*, «alzarsi» (Gen 19,14), *qûš*, «molestare», «vessare» (Sal 44[43],23), *šâkham*, «alzarsi di buon mattino» (Gen 21,14), *hâyâh*, «essere» (Gdc 3,31), *bôʿ*, «venire» (2Re 4,7), *ʿâmēs*, «insorgere» (2Cr 13,7), *nâšâʾ*, «levarsi» (Na 1,5).

Per entrambi questi verbi greci si tratta, nella larga parte dei casi,¹³ della traduzione dell'ebraico *qûm*, che risponde infatti al significato originario del verbo greco (ἐξ)ανίστημι.

Ἐγείρω ha una ricorrenza minore (80 volte) ma maggior valenza di traduzione: corrisponde a ben 17 verbi, di cui 3 (*ʿâmadh*, *šâkham*, *qûm*) in comune ad ἀνίστημι e a (*ʿâlâh*) solo ad ἀνίστημι, e degli altri i più notevoli per affinità sono *rûm*, «rialzare» (1Sam 2,8) e *hâlak*, «avviarsi» (Es 5,8), ma il più costantemente tradotto è di nuovo *qûm*.¹⁴

Tra le accezioni comuni derivate dall'uso classico, che permangono nella LXX e che si ritrovano anche nel Nuovo Testamento,

¹² Cfr. Lam 3,63; Lc 2,34.

¹³ Questo si riscontra 336 volte su circa 520 per quanto riguarda ἀνίστημι.

¹⁴ 21 volte su 80 viene tradotto *qûm*.

si ricordano le più significative con qualche esempio tratto sia dall'Antico Testamento sia dal Nuovo Testamento.

Transitivamente, nel senso di «far alzare», ἀνίστημι è testimoniato nella Bibbia una volta sola in At 9,41,¹⁵ mentre intransitivamente («alzarsi») si dimostra il caso più frequente in entrambi i testamenti.¹⁶

Il significato di «eccitare» o «levarsi» (contro qualcuno) compare spesso nell'Antico Testamento,¹⁷ ed è presente in qualche caso anche nel Nuovo Testamento, come in Mc 3,26, transitivamente, riferito a Satana su se stesso,¹⁸ o in At 5,17, intransitivamente, detto dell'insorgere del sommo sacerdote e dei sadducei contro gli apostoli.¹⁹

Anche il significato più specifico di «levarsi», «partire», «emigrare», abbastanza frequente nell'uso classico, trova qualche esempio nell'Antico Testamento, come in 1Sam 24,1, riferito a Davide che sposta la sua dimora nel deserto di Engàddi.²⁰

Ma oltre a questi significati ve ne sono alcuni da notare come più specificamente biblici, ripresi anche nel Nuovo Testamento (a volte come citazioni veterotestamentarie), di cui si propone qualche esempio:

- con valore intransitivo ἀνίστημι indica l'inizio di un'azione (Gen 21,32; Gdc 13,11; 1Re 19,21) molto spesso espressa con il participio (Mc 2,14 par.; Mc 7,24; At 8,27) e nelle frasi imperative equivale pressappoco a «orsù!» (Gen 19,15; Num 22,20; 1Re 17,9; Ez 3,22; nel Nuovo Testamento anche con ἐγείρω: At 8,26; Mc 14,42 par.; Gv 5,8; 14,31);
- (ἐξ)ανιστάναι σπέρμα è un semitismo corrispondente a *w^ehâqēm zera'* e significa suscitare la prole al fratello defunto contraendo il matrimonio del levirato (Gen 38,8 cfr. Mt 22,24 par.), ma in Gen 19,32.34, riferito al padre e non al fratello, corrisponde al verbo *hâyâh*;
- con un complemento oggetto di persona sia ἀνίστημι sia ἐγείρω hanno il significato di far comparire sulla scena della storia un personaggio,

¹⁵ Cfr. At 9,41: δοὺς δὲ αὐτῇ χεῖρα ἀνέστησεν αὐτήν («la prese per mano e la fece alzare» dal letto, dove Tabità giaceva).

¹⁶ Cfr. Gen 19,14; 1Re 18,27; Is 39,1; Mc 14,57. 60; Lc 11,7; At 12,7.

¹⁷ Cfr. Gen 4,8 (detto di Caino contro Abele): καὶ ἀνέστη Καὶν ἐπὶ Ἀβελ; 2Cr 20,23 (gli Ammoniti e i Moabiti insorgono contro gli abitanti delle montagne di Seir): καὶ ἀνέστησαν οἱ υἱοὶ Ἀμμων καὶ Μωαβ ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας ὄρος Σηὺρ; 2Cr 13,6 (di Geroboamo che si ribella al suo padrone): καὶ ἀνέστη ἅπὸ τοῦ κυρίου αὐτοῦ; 2Cr 13,7 e molti altri passi.

¹⁸ Καὶ εἰ ὁ σατανᾶς ἀνέστη ἐφ' ἑαυτὸν ... (Mc 3,26).

¹⁹ Ἀναστὰς δὲ ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ (At 5,17).

²⁰ Καὶ ἀνέστη (nella lezione di BO) Δαυὶδ ἐκεῖθεν (1Sam 24,1).

spesso un profeta (Dt 18,15.18; Ger 23,4; 30,9; Ez 34,23; 1Sam 2,35; 1Re 14,14; Gdc 2,16. 18; Mt 11,11; Lc 7,16; Gv 7,52); nel Nuovo Testamento, in citazioni dall'Antico Testamento, è riferito anche a Gesù (At 3,22; 7,37).

Il sostantivo ἐξανάστασις non compare mai, ἔγερσις solo 3 volte²¹ ma senza significare risurrezione. L'uso di ἀνάστασις è limitato ma sembra preludere già a quello del Nuovo Testamento: delle 5 volte in cui compare²² se escludiamo il Sal 66(65) dove figura nella titolatura come aggiunta cristiana (infatti manca nel codice **K**) e Lam 3,63 dove indica risurrezione, e volendo anche escludere Dn 11,20, che è versetto difficile (Teodoziona traduce infatti con ἐτοιμασίαν), il termine è usato due sole volte ad indicare risurrezione e si trova in testi tardi di originale greco.

È interessante notare che nei tre unici casi in cui nell'Antico Testamento la risurrezione diventa materia di narrazione storica, non compare nessun termine di risurrezione: 1Re 17,17-24 (ciclo di Elia), la risurrezione del figlio della vedova (ma sarà citato in Sir 48,5 col verbo ἐγείρω); 2Re 4,18-37 (ciclo di Eliseo), la risurrezione del figlio della Sunammita (al v. 4,31 in senso negativo col verbo ἐγείρω, il cui significato oscilla però tra «svegliarsi» e «risorgere») e 2Re 13,21: un cadavere buttato sul sepolcro di Eliseo, a contatto con le sue ossa risuscita (καὶ ἐζήσεν καὶ ἀνέστη ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτοῦ, dove il verbo di risurrezione è ζάω e non ἀνίστημι).

In tutti gli altri casi la risurrezione è materia di riflessione, di invocazione o di profezia, e viene variamente espressa con i verbi ζάω, ἀνάγω («far salire») ἀνίστημι, ἐγείρω o anche con altre espressioni, quando il riferimento alla risurrezione non sia esplicito.

Prima di presentare i passi più significativi che testimoniano l'affermarsi della fede nella risurrezione, si premettono, a mo' di esempio, alcuni testi che illustrano, in antitesi, l'altro filone di pensiero che intende la morte come approdo ultimo della vita umana.²³

²¹ Cfr. Gdc 7,19; 1Esd 5,59; Sal 139(138),2.

²² Cfr. Sal 66(65); Lam 3,63; Dn (LXX) 11,20; 2Mac 7,14; 2Mac 12,43.

²³ Cfr. J. ALONSO DIAZ, voce *Risurrezione della carne*, in *EncBib*, V, coll. 1273-1278, qui col. 1273: «L'idea della risurrezione della carne non appare se non molto tardi nell'AT».

Gen 3,19 (cfr. Qo 3,20; 12,7): «Polvere tu sei e in polvere tornerai!»; Sal 90(89),9-10: «Tutti i nostri giorni svaniscono ..., finiamo i nostri anni come un soffio ... passano presto e noi ci dileguiamo»; Sal 49(48),20: «Andrà con la generazione dei suoi padri che non vedranno mai più la luce»; Gb 7,9-10: «Così chi scende agli inferi più non risale, non tornerà più nella sua casa, mai più lo rivedrà la sua dimora»; Gb 10,21: «Prima che me ne vada, senza ritornare, verso la terra delle tenebre e dell'ombra di morte»; Gb 14,14: «Se l'uomo che muore potesse rivivere!»; Qo 12, 5: «Poiché l'uomo se ne va nella dimora eterna»; Qo 9,5-6: «Ma i morti non sanno nulla, non c'è più salario per loro, ... tutto è ormai finito, non avranno più alcuna parte in tutto ciò che accade sotto il sole».

Testimonianze implicite o più generiche in merito alla risurrezione si trovano fin dai libri più antichi: Dt 32,39 («Sono io che dò la morte e faccio vivere») è attestazione della potenza di Dio sulla vita e sulla morte, che è punto di partenza per la fede nella risurrezione. Si ricordi ad esempio lo sviluppo che ne fa 1Sam 2,6: «Il Signore fa morire e fa vivere, scendere agli inferi e risalire (Κατάγει εἰς ᾄδου καὶ ἀνάγει)». Tale immagine nei salmi è spesso simbolica per la salvezza²⁴ o è variamente intensificata dalla speranza²⁵ fino a raggiungere la certezza del Sal 16(15),10: «Perché non abbandonerai la mia vita nel sepolcro, né lascerai che il tuo santo veda la corruzione».

Nei testi che seguono si trovano testimonianze più esplicite, che nei profeti antichi non sono riferite al singolo ma comprensive di tutto Israele o applicate al Messia, finché alla prospettiva escatologica si affianca più tardi quella del giudizio, culminando nella potente visione di Daniele.

Is 26,19: «Ma di nuovo vivranno (ἀναστήσονται per *hâyâh*) i tuoi morti, risorgeranno (ἐγερθήσονται per *qûm*) i loro cadaveri»; Is 53,10 (quarto canto del servo del Signore): «Quando offrirà se stesso in espiazione, vedrà una discendenza, vivrà a

²⁴ Cfr. Sal 116(114),8: «Egli mi ha sottratto dalla morte, ha preservato i miei piedi dalla caduta»; Sal 30(29),4: «Signore mi hai fatto risalire dagli inferi (ἀνήγαγες ἐξ ᾄδου τὴν ψυχὴν μου)» ma, come chiarisce la seconda metà del versetto, «perché non scendessi nella tomba». J. ALONSO DÍAZ (cfr. voce *Risurrezione*, in *EncBib*, V, col. 1090) nota che «queste espressioni sono indubbiamente da intendere in modo iperbolico per significare una preservazione temporanea dalla morte».

²⁵ Cfr. Sal 118(117),17: «Non morirò, resterò in vita»; Sal 73(72),26: «Vengono meno la mia carne e il mio cuore ... ma è Dio la mia sorte per sempre».

lungo»; Ez 37,1-14 (profezia sulle ossa aride), con i verbi ζάω e ἀνάγω, mentre ἀνίστημι non compare come verbo di risurrezione; Gb 19,26: «Dopo che questa mia pelle sarà distrutta, vedrò Dio (LXX: ἀναστήσαι τὸ δέρμα μου ...)»; Dn 12,2: «Molti di quelli che dormono nella polvere della terra si risveglieranno (ἀναστήσονται), gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna»; Dn 12,13: «Ti alzerai (ἀνίστημι) per la tua sorte alla fine dei giorni»; 2Mac 7,9: «Dopo che saremo morti, per le sue leggi ci risusciterà (ἀναστήσει) a vita nuova ed eterna»; 2Mac 7,14: «Per attendere da Dio l'adempimento delle speranze di essere da lui di nuovo risuscitati (ἀναστήσεσθαι), ma per te la risurrezione (ἀνάστασις) non sarà per la vita»; 2Mac 12,43 ss.: «Perché se non avesse avuto ferma fiducia che i caduti sarebbero risuscitati (ἀνίστημι), sarebbe stato superfluo e vano pregare per i morti».

Questi due atteggiamenti di fronte alla morte e alla risurrezione, diversamente accentuati a seconda dell'epoca e dell'ambiente, si toccano da vicino forse solo nel libro di Giobbe, che in qualche punto (Gb 19,26) accenna a una risurrezione della carne.²⁶ L'affermazione della morte come destino ultimo e immutabile sul piano esclusivamente umano, non impedisce dunque il germogliare, dalla rivelazione di Dio come Dio della salvezza e della vita, della fede in una risurrezione che superi per opera di Dio il destino puramente terreno dell'uomo.

Rispetto dunque al mondo greco extrabiblico, i casi di risurrezione affermati dall'Antico Testamento sono molto rari, ma espressi in forma storica e assolutamente non romanzesca o mitica. Invece la riflessione, anzi la fede, nella risurrezione si afferma decisamente e si arricchisce man mano, coincidendo con l'attesa escatologica dei giorni del Messia.

Per essa comincia a formarsi nella versione greca un vocabolario ancora non fissato ma già incentrato sul verbo ἀνίστημι, e, in minor misura, su ἐγείρω, ma il significato di risurrezione

²⁶ Ma il tema è qui direttamente connesso a quello della giustizia e della retribuzione: cfr. voce *Risurrezione*, in *EncBib*, V, coll. 1275-1276: «Il problema della retribuzione ebbe un compito decisivo nell'origine dell'idea della risurrezione ... Un nuovo indirizzo nelle idee, che potremmo chiamare stadio di conflitto e di angustia, è caratterizzato soprattutto dal libro di Giobbe. La comune credenza nella retribuzione terrena era palesemente in contraddizione con l'esperienza».

come termine tecnico non è ancora affatto individuabile, se non forse nel sostantivo.

Sulle modalità di questa risurrezione escatologica la Bibbia dice invece assai poco: il testo di Ez 37,1-14 è da intendere considerando la natura dello schema di rivelazione drammatica usato dai profeti, e il passo di Dn 12,2 s., l'unico apocalittico, dà solo un brevissimo accenno, carico più di allusioni teologiche che non di preoccupazioni descrittive. Quest'argomento era invece notevolmente sviluppato nel giudaismo circostante, in un'età in cui non c'era ancora fissità nella dogmatica.

b. La risurrezione nel giudaismo

L'argomento è notoriamente uno dei più vasti,²⁷ ed esula dall'obiettivo e dalle proporzioni di questo lavoro una sua trattazione, ma qualche cenno su alcune questioni di cui resta traccia anche nel Nuovo Testamento²⁸ può valere come utile termine di confronto.

Dalle testimonianze offerte dalla letteratura intertestamentaria, le questioni più dibattute fino e oltre il tempo di Gesù riguardavano, variamente combinate tra loro, il corpo fisico della risurrezione, il tempo della risurrezione e se essa fosse parziale o universale.

Si può dire che, per quanto riguarda il corpo fisico della risurrezione, la concezione giudaica, a differenza del Nuovo Testamento,²⁹ è affatto materialistica. L'uomo risorge nello stesso luogo in cui è morto, con le sue vesti e con le qualità che ebbe in vita, esclusi i difetti, ed è controverso tra la scuola di Hillel e quella di Shammai se la ricostituzione del corpo si svolga secondo la descrizione di Ez 37 o in ordine inverso.³⁰ La descrizione dello splendore dei giusti è ampliata,³¹ mentre la trasformazione

²⁷ Lo studio più completo e aggiornato è di C. MARCHESELLI-CASALE, *Risorgeremo, ma come?*, a cui si rimanda anche per l'ampia informazione bibliografica. Cfr. anche G. GRESHAKE - J. KREMER, *Resurrectio mortuorum*.

²⁸ Cfr. Mt 24,3 ss.; 1Cor 15,35-53; 2Ts 2,3-12; Ap 20,4-15.

²⁹ Cfr. voce ἐγείρω, in *GLNT*, III, col. 24: «Anche per Paolo Gesù ha lasciato materialmente la tomba, ma il corpo del Risorto, secondo 1Cor 15,47-50, non è quello fisico e terrestre bensì il σῶμα πνευματικόν, la persona sconfinata e glorificata. Invece la tradizione evangelica e post canonica, per scopi apologetici, insiste sempre più sulla realtà fisica della risurrezione».

³⁰ Cfr. voce ἐγείρω, in *GLNT*, III, col. 29.

³¹ Cfr. *Hen. aeth.* 39,7 (dimora dei giusti e glorificazione dei beati): «And I saw his dwelling-place under the wings of the Lord of Spirits. And righteousness shall prevail

successiva alla risurrezione, di cui parla Apoc. Bar. 50-51, rappresenta un compromesso tra la concezione materialistica e quella spiritualistica.³² Questa concezione della risurrezione dimostra quindi più una prospettiva di ritorno a una realtà che – per quanto rinnovata – costituisce ancora un buon punto di riferimento, che non un mistero assolutamente ineffabile, come è per San Paolo (1Cor 15,51-53).

Per quanto riguarda il tempo della risurrezione, la letteratura giudaica precristiana ha identificato i giorni del Messia con il mondo futuro; dopo Cristo questi due momenti si sono distinti e la risurrezione coincide con l'inizio del mondo futuro.³³ 4Esd.

in his days, and the righteous and elect shall be without number before Him for ever and ever. And all the righteous and elect before Him shall be strong as fiery lights and their mouth shall be full of blessing, and their lips extol the name of the Lord of Spirits and righteousness before Him shall never fail, and uprightness shall never fail before Him». *Hen. aeth.* 51,4-5 (la risurrezione dei morti e il giudizio dei giusti e degli empi): «And in those days shall the mountains leap like rams, and the hills also shall skip like lambs satisfied with milk, and the faces of [all] the angels in heaven shall be lighted up with joy. And the earth shall rejoice, and the righteous shall dwell upon it, and the elect shall walk thereon». *Hen. aeth.* 104,2 (rassicurazioni date ai giusti): «Be hopeful; for aforesime ye were put to shame through ill and affliction; but now ye shall shine as the lights of heaven, ye shall shine and ye shall be seen, and the portals of heaven shall be opened to you». *Hen. aeth.* 108,11-14: «And now I will summon the spirits of the good who belong to the generation of light, and I will transform those who were born in darkness, who in the flesh were not recompensed with such honour as their faithfulness deserved. And I will bring forth in shining light those who have loved My holy name, and I will seat each on the throne of his honour. And they shall be resplendent for times without number; for righteousness is judgement of God; for to the faithful He will give faithfulness in the habitation of uprighth pathes. And they shall see those who were born in darkness led into darkness, while the righteous shall be resplendent». *Apoc. Bar.* 51,1-3 (la natura della risurrezione del corpo: il destino finale dei giusti): «And it shall come to pass, when that appointed day has gone by, that then shall the aspect of those who are condemned be afterwards changed, and the glory of those who are justified. For the aspect of those who now act wickedly shall become worse then it is, as they shall suffer torment. Also (as for) the glory of those who have now been justified in My law, who have had understandig in their life, and who have planted in their heart the root of wistdom, then their splendour shall be glorified in changes, and the form of their face shall be turned into the light of their beauty, that they may be able to acquire and receive the world which does not die, which is then promised to them». 4Esd. 7,97. 125 (la condizione dell'anima dopo la morte): «It is shown unto them how their face is destined to shine as the sun, and how they are destined to be made like the light of the stars» (citato secondo la traduzione di R.H. CHARLES, *The Apocrypha*).

³² Cfr. voce ἐγείρω, in *GLNT*, III, col. 28.

³³ Cfr. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar*, IV, p. 1166: «In der nachchristlichen Zeit hat man die Tage des Messias vom 'Olam ha-ba unterschieden: ... dementsprechend löste man auch die Auferstehung der Toten von der messianischen Zeit ab und verlegte sie an den Anfang der zukünftigen Welt (s. 4Esra 7,29ff; Apok Bar 30,1-5; 85,15; 50,2-51,3; 31,11)».

presenta una elaborata teoria escatologica, in cui la risurrezione compare al termine di un periodo, molto travagliato e scandito in più fasi, della storia finale del mondo: il tempo dei dolori precedente l'avvento del Messia, la sua vittoria escatologica contro le potenze del male, il suo regno terreno di 400 anni concluso con la morte di tutti gli esseri umani e il ritorno del silenzio primordiale per sette giorni, e finalmente la risurrezione e il giudizio finale.³⁴ Una variante nell'ambito di questa apocalittica è rappresentata da coloro che, ammettendo un regno escatologico di transizione, collocavano all'inizio di esso la risurrezione oggetto di più immediato interesse, ossia quella dei giusti, e al termine quella degli empi.³⁵

Se la risurrezione riguardasse solo determinate categorie o la totalità degli uomini, fu una questione a lungo dibattuta con posizioni diverse nel corso dei primi tre secoli,³⁶ che qui non è possibile trattare. Ma tralasciando la risurrezione del mondo pagano, di cui si tratta relativamente di rado, il problema della risurrezione o meno degli empi si riconduceva all'alternativa di un loro destino di eterna sofferenza o di totale annientamento. L'Antico Testamento, a questo proposito, anche nei passi più indeterminati,³⁷ non lascia però dubbi su una risurrezione sia dei giusti sia degli empi, e dunque di una risurrezione generale.³⁸ Sul pensiero farisaico abbiamo testimonianze discordi: secondo le fonti rabbiniche, nel I sec. d.C. la scuola di Hillel e di Shammai e la maggior parte dei farisei insegnavano una risurrezione sia dei giusti sia degli empi, mentre Ios., *Bell.* 2,8,14 afferma che «i Farisei pensano ... che l'anima è immortale, ma che soltanto quella dei buoni passa (μεταβαίνω) in un altro corpo, mentre quelle dei malvagi sono punite con un castigo senza fine», interpretando la dottrina farisaica secondo la sua concezione di immortalità. Nel giudaismo ellenistico si nota infatti la tendenza a spiritualizzare il concetto di risurrezione: né Giuseppe Flavio né Filone usano ἀνάστασις nel senso di risurrezione, e il secondo intende addi-

³⁴ Cfr. R.H. CHARLES, *The Apocrypha*, II, pp. 558-559. Lo stesso tema apocalittico è in Ap 20, che parla di un regno di mille anni, di una prima risurrezione e di una seconda morte.

³⁵ Cfr. voce ἀνίστημι, in *GLNT*, I, col. 993.

³⁶ Cfr. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar*, IV, pp. 1172-1175.

³⁷ *Ibidem*, IV, p. 1166: «Schon die Grundstelle Dn 12,2 lautet unbestimmt. Sie redet von 'vielen' oder von einer 'Menge', die erwachen werden».

³⁸ Così anche *Jubil.* 23,30; *Apoc. Bar.*; *4Esd*; *Hen aeth.*

rittura l'immortalità non come una sopravvivenza, bensì in senso mistico come liberazione dall'individualità.³⁹

Per meglio sottolineare la complessità del pensiero giudaico sulla risurrezione, si vogliono da ultimo ricordare anche i gruppi religiosi dei sadducei e dei samaritani, che, secondo la testimonianza di Giuseppe Flavio, questa volta confermata anche dal Nuovo Testamento,⁴⁰ «negano la sopravvivenza dell'anima, nonché le pene dell'Ade e i premi».⁴¹

3. *Nel Nuovo Testamento*

Delle 108 volte (di cui 72 in Lc e At) che compare nel Nuovo Testamento ἀνίστημι solo 35 volte significa «risuscitare» o «risorgere», mentre il sostantivo ἀνάστασις, attestato 42 volte, indica sempre «risurrezione».⁴²

Ἐξανίστημι è usato solo come sinonimo di ἀνίστημι per i significati comuni e non per quello di «risurrezione», eccetto il suo sostantivo ἐξανάστασις che è *hapax* in Fil 3,11 dove indica «risurrezione».

Per quanto riguarda ἐγείρω l'uso è più frequente: 144 volte in totale (di cui 36 in Mt) e 85 volte col significato di «risurrezione»; il sostantivo ἔγερσις è invece attestato una sola volta, ancora in Mt 27,53, dove indica «risurrezione».

Da questi dati si conclude già che nel sostantivo lo spettro semantico si è specificato in senso univoco divenendo termine tecnico;⁴³ nel verbo invece, data la maggior duttilità di un verbo rispetto a un sostantivo, l'estensione semantica originaria permane, ma, considerata la maggior ricorrenza delle situazioni comuni che esso si presta a indicare rispetto a quell'unica di risurrezione, si può dire che il filone semantico «risorgere», «risuscitare» si sia notevolmente ingrossato fino a oltre il 32% in ἀνίστημι⁴⁴ e a

³⁹ Cfr. voce ἀνίστημι, in *GLNT*, I, col. 994.

⁴⁰ Cfr. Mt 22,23; Mc 12,18; Lc 20,27; At 23,8.

⁴¹ Cfr. Ios., *Bell.* 2,165.

⁴² Ad eccezione forse di Lc 2,34 per la sua contrapposizione a πτωσις (cfr. H. BALZ - G. SCHNEIDER [edd], *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, col. 213: «Ob Lk hier auch an die spezielle Bedeutung Auferstehung von den Toten denkt, ist ungewiß»).

⁴³ Cfr. esemplarmente At 17,18.

⁴⁴ Cfr. H. BALZ - G. SCHNEIDER (edd), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, col. 212: «Die allg. Bedeutung hat das Vb. ἄ. nur vereinzelt, und zwar in Texten, die meist eine deutliche Abhängigkeit von atl. Formulierungen aufweisen».

quasi il 60% in ἐγείρω,⁴⁵ che risulta inoltre il verbo preferito di Matteo.

A parte i significati comuni, a cui ci si è già riferiti, i verbi ἀνίστημι ed ἐγείρω nel senso di risurrezione sono applicati nel Nuovo Testamento a tre categorie:

- risurrezione di singoli
- risurrezione di Cristo
- risurrezione escatologica,

in cui si nota che nella prima ἐγείρω compare 13 volte e ἀνίστημι 34, nella seconda ἐγείρω 52 e ἀνίστημι 24, e nella terza ἐγείρω 20 e ἀνίστημι 11.

Questa distribuzione statistica mostra con chiarezza che ἀνίστημι è preferito per quanto sia più percepibile nella sfera umana, mentre ἐγείρω (soprattutto passivo) ha assunto una coloritura specificamente cristologica in riferimento all'evento pasquale.⁴⁶ Pertanto, essendo questo studio rivolto all'interpretazione di un brano che ha per oggetto la risurrezione di un singolo, Lazzaro, l'attenzione dovrà essere rivolta al filone di ἀνίστημι prima che a quello di ἐγείρω.

a. Le narrazioni neotestamentarie di risurrezioni

Della risurrezione di singoli nel Nuovo Testamento si trovano, oltre a due rapidi accenni,⁴⁷ cinque narrazioni estese.⁴⁸ In quasi tutti i casi⁴⁹ il verbo di risurrezione è ἀνίστημι. Sono già stati evidenziati parecchi tratti comuni a questi racconti,⁵⁰ che da un

⁴⁵ Cfr. voce ἐγείρω, in *GLNT*, III, col. 24: «Il fatto che il Nuovo Testamento, a differenza dell'ellenismo, preferisca ἐγείρω ad ἀνίστημι (non però ἔγερσις ad ἀνάστασις!) si deve a una concezione più concreta dell'agire divino».

⁴⁶ Mc 16,6; Mt 28,7; Lc 24,34; Gv 21,14; ma anche nella predicazione apostolica: At 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30; Rm 4,24; 6,4. 9; 7,4; 8,11; 10,9; 1Cor 6,14; 15,4. 12; 2Cor 4,14. Cfr. voce *Risurrezione*, in *TBLNT*, p. 1581: «Si può dunque stabilire per il Nuovo Testamento la regola – per quanto non applicata a tutti i casi – che ἐγείρω (a differenza che nei LXX) esprime principalmente l'agire di Dio in e per Cristo, mentre ἀνίστημι in certo senso si riferisce a ciò che è percepibile nella sfera umana».

⁴⁷ Cfr. il riferimento a 1Re 17,17-24 e 2Re 4,18-37 di Eb 11,35 e l'accenno, puramente ipotetico, di Lc 16,31.

⁴⁸ Cfr. la risurrezione della figlia di Giàiro, unico caso di parallelo sinottico (Mt 9, 23-26; Mc 5,35-43; Lc 8,49-56), del figlio della vedova di Nain (Lc 7,11-17), di Lazzaro (Gv 11,1-44), di Tabità (At 9,36-43) e di Éutico (At 20,7-12).

⁴⁹ Si escludono solo Mt 9,25 e Lc 7,14.

⁵⁰ Cfr. per esempio la sobrietà della descrizione, il motivo del ritardo (Mc 5,35; Lc 8,48; Gv 11,21. 32), la negazione dell'annuncio di morte (Mt 9,24; Mc 5,39; Lc 8,52,

lato li distinguono da quelli ellenistici, così attratti dall'elemento prodigioso, d'altro lato lasciano supporre un archetipo comune nello stadio più antico della tradizione.

Ma sulle innegabili uguaglianze di stile, diverse accentuazioni teologiche caratterizzano in senso proprio i brani sinottici da quelli degli Atti e dal racconto di Giovanni.

Nei due racconti sinottici, il miracolo di risurrezione sta agli inizi del ministero pubblico di Gesù, posto come risposta e ampliamento della profezia veterotestamentaria⁵¹ con cui Gesù stesso si rivolge agli inviati del Battista: «Andate e riferite a Giovanni ciò che avete visto e udito: i ciechi riacquistano la vista, gli zoppi camminano, i lebbrosi vengono sanati, i sordi odono, i morti risuscitano, ai poveri è annunciata la buona novella» (Lc 7, 22; Mt 11,5). La risposta segue infatti il miracolo della risurrezione della figlia di Giàiro in Matteo e del figlio della vedova di Nain in Luca. Questi due miracoli sono dunque inequivocabili segni profetico-escatologici,⁵² che annunciano l'avvento della pienezza dei tempi consentendo di identificare Gesù col Messia atteso.⁵³ Luca ha esplicitato questo valore profetico-escatologico facendo esclamare alla folla, in quest'unica occasione tra tanti miracoli: «Un grande profeta è sorto tra noi e Dio ha visitato il suo popolo!» (Lc 7,16).

Nel vangelo di Giovanni, al contrario, la risurrezione di Lazzaro conclude l'operato terreno di Gesù, e vi manca qualunque riferimento alla profezia di Isaia. Ciò che guida infatti la narrazione di Giovanni è, come si è visto, l'interesse per l'autorivelazione di Gesù come risurrezione e vita. Questo passaggio, che pone direttamente la persona di Gesù al centro del messaggio del segno, brucia le tappe di riconoscimento di Gesù come Κύριος e Χριστός, ancora mediate nei sinottici dalla promessa veterotestamentaria. In Giovanni, cioè, Gesù non è più riconosciuto guardando alle profezie della Scrittura, ma direttamente fissando in lui lo sguardo della fede che accoglie la sua parola iniziatrice alla visione della gloria. Ne consegue pertanto che nell'ottica

At 20,10; Gv 11,4), la reazione alle manifestazioni di compianto e lamento (Mt 9,23-25; Mc 5,38-39; Lc 8,52; Gv 11,33) e l'ordine ai familiari di prendersi cura del resuscitato (Mc 5,43; Lc 8,55; Gv 11,44). Cfr. G. ROCHAIS, *Les récits de résurrection*.

⁵¹ Cfr. Is 35,5 s.

⁵² Cfr. P. RIGA, *Signs of Glory*, qui p. 403.

⁵³ *Ibidem*, p. 421.

giovannea la risurrezione non è più in primo luogo un segno, bensì il contenuto stesso della fede,⁵⁴ coincidente quindi con la persona di Gesù.

Nei miracoli di risurrezione narrati dagli Atti lo stesso valore escatologico presente nei sinottici è riproposto in funzione kerygmatico-ecclesiale (cfr. At 9,42) divenendo cioè segno della continuità della presenza di Cristo nel corpo della Chiesa:⁵⁵ Pietro e Paolo, infatti, compiono le stesse opere di Gesù dopo il raccoglimento della preghiera (At 9,40) e lo spezzare del pane (At 20,11).

In merito alle narrazioni neotestamentarie di risurrezione si può dunque concludere che l'annuncio escatologico, ugualmente presente in ciascuna, si modula secondo una linea di sviluppo, che da segno di riconoscimento, in Gesù, del Cristo dell'attesa giudaica (sinottici) e della continuità della sua presenza nel corpo della Chiesa (Atti) viene ricompreso infine come contenuto stesso che compendia la fede e identificato quindi direttamente con la persona di Gesù (Giovanni).

b. La riflessione neotestamentaria sulla risurrezione

Al di fuori di queste narrazioni, nel Nuovo Testamento il tema della risurrezione è oggetto, in riferimento all'escatologia futura, di dispute legate al problema della risurrezione dei corpi e al tema del giudizio, ma soprattutto, in riferimento all'escatologia presente, esso costituisce il cuore del *kerygma*, fondando nella risurrezione di Gesù la speranza e la salvezza cristiane. Di questa riflessione neotestamentaria si cercherà di tracciare un quadro sintetico richiamandosi ai passi fondamentali sulla linea di ἀνάστασις e ἀνίστημι.

Per quanto all'epoca di Gesù, in ambiente giudaico, la prospettiva di una risurrezione universale fosse quasi unanimemente accettata, l'importanza di tale fede era così sentita – in una religione fortemente tesa all'escatologia – da suscitare violente polemiche contro i pochi che non ne partecipavano. Alcuni passi del Nuovo Testamento fanno eco a questa situazione. L'episodio dei sadducei

⁵⁴ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, II, p. 551, sul significato del τούτο del v. 26, in accordo con At 17,18; 23,6; 1Cor 15,14.

⁵⁵ Cfr. R. LATOURELLE, *Miracles de Jésus*, p. 80.

che interrogano Gesù sulla risurrezione con un quesito a sfondo giuridico, tipico dei metodi di insegnamento rabbinici, è l'unico di cui si ha parallelo sinottico,⁵⁶ ma At 23,8 si richiama alla stessa polemica, questa volta abilmente sfruttata da Paolo nella sua difesa davanti al sinedrio.

Tuttavia le maggiori difficoltà ad accogliere l'annuncio cristiano della risurrezione furono incontrate naturalmente in ambiente greco: Paolo, apostolo delle genti, ne fece esperienza diretta ad Atene⁵⁷ e a Corinto.⁵⁸ I motivi di tali resistenze soprattutto da parte delle comunità di Grecia, dovute all'impostazione filosofica allora dominante, si fanno espliciti nella prima lettera ai Corinzi,⁵⁹ che dedica l'intero cap. 15, il più lungo passo neotestamentario sulla risurrezione, ai fondamenti storico-scritturistici del *kerygma*, alle sue conseguenze per la fede e soprattutto al modo della risurrezione e al mistero della trasformazione dei corpi.

Quanto questa predicazione toccasse un punto vitale della fede delle prime comunità, è noto anche dalle preoccupazioni della prima lettera ai Tessalonicesi: «Non vogliamo poi lasciarvi nell'ignoranza, fratelli, circa quelli che sono morti ... Noi crediamo infatti che Gesù è morto e risorto; così anche quelli che sono morti Dio li radunerà per mezzo di Gesù».⁶⁰

Per completare il quadro di pensiero in cui si situa e a cui si rivolge la riflessione neotestamentaria sulla risurrezione, è necessario ricordare anche la tendenza opposta di coloro «che sostengono che la risurrezione è già avvenuta» (2Tm 2,18), mostrando quanto fosse difficile conservare l'equilibrio in una questione così vitale, ma così misteriosa e dibattuta, come quella della risurrezione dei morti. In questo caso la preoccupazione dell'autore della lettera è di salvaguardare il valore intrinsecamente escatologico della risurrezione.

Se dunque la prima preoccupazione dei testi citati è di affermare la realtà della risurrezione di Gesù e la certezza della risurrezione escatologica, numerosi altri passi sviluppano questo tema in ragione della sua centralità per la fede e la salvezza.

⁵⁶ Cfr. Mt 22,23-33; Mc 12,18-23; Lc 20,27-40. La triplice tradizione è dovuta probabilmente all'importanza dell'insegnamento che l'episodio contiene.

⁵⁷ Cfr. At 17,32.

⁵⁸ Cfr. 1Cor 15,12. 29 ss. La stessa obiezione è presente nella reazione del governatore Festo al discorso tenuto da Paolo davanti al re Agrippa (At 26,24).

⁵⁹ Cfr. 1Cor 15,35.

⁶⁰ Cfr. 1Ts 4,13-14. Si veda anche 1Ts 4,17.

Una prima serie di testi è costituita dai passi degli Atti, in cui la risurrezione di Gesù e la risurrezione escatologica sono al centro del *kerygma* come espressioni pienamente equivalenti a quelle di fede in Gesù.⁶¹ Ad esempio in At 1,22, dove per la sostituzione di Giuda viene scelto qualcuno «che divenga testimone della sua risurrezione» tra quelli che sono stati con Gesù dall'inizio alla fine, la risurrezione di Gesù riassume il senso della sua venuta e dell'esperienza degli apostoli con lui, chiamati ora a darne testimonianza. Essa è nuovamente indicata come la sostanza della testimonianza apostolica in At 3,15; 4,33; 26,23, e come fulcro della profezia veterotestamentaria sul Cristo in At 2,31.

Parallelo all'annuncio della resurrezione di Gesù si trova quello della risurrezione dei morti,⁶² che in At 4,2 e 17,18 compaiono insieme come compendio del *kerygma*. Inoltre verso la fine del libro, nei discorsi di Paolo, la fede cristiana per cui egli si trova in catene è definita semplicemente «speranza nella risurrezione dei morti»,⁶³ e la validità di questa definizione è confermata dal fatto che essa non è cercata esclusivamente al momento di attirarsi le simpatie dei farisei.

Si può dunque affermare che negli Atti le espressioni di «fede in Gesù», «speranza nella risurrezione dei morti» e «testimonianza della risurrezione di Gesù» si equivalgono sul piano kerygmatico e sul piano della fede, eguagliando in questo l'identificazione giovannea di Gesù con la risurrezione (cfr. Gv 11,25).

Ma è soprattutto Paolo che, svolgendo il rapporto tra risurrezione di Gesù e risurrezione escatologica, riflette sul valore di essa in quanto fondamento della salvezza. Alcuni passi delle lettere più attente a questa tematica illustrano i capisaldi dell'insegnamento paolino.

La prima lettera a imporsi all'attenzione è la 1Cor, per quanto la lunghezza del cap. 15 non consenta, in questa veloce scorsa sul Nuovo Testamento, più che qualche richiamo. Dopo l'esposizione dei fondamenti della tradizione nella testimonianza apostolica e nella prova scritturistica (vv. 1-11), Paolo valuta le conseguenze della risurrezione di Cristo per la fede della comunità (vv. 12-19), riassumibili nell'affermazione centrale del v. 15,

⁶¹ Per queste ultime cfr. At 24,24; 3,16; 5,42; 11,17.20.

⁶² Cfr. At 4,2; 17,18; 23,6; 24,15.21.

⁶³ Cfr. At 23,6; 24,15.21.

14, ribadita al v. 15,17: «Ma se Cristo non è risorto, è vana la vostra fede». Le ragioni di tale connessione sono indicate poi nel motivo del Cristo nuovo Adamo, che troverà più ampio sviluppo nella lettera ai Romani:⁶⁴ «Poiché se a causa di un uomo venne la morte, a causa di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti» (1Cor 15,21-22). La sezione seguente (vv. 20-28) si apre infatti, a partire da questa affermazione, a una visione della risurrezione alla venuta di Cristo, di cui è esaltata appunto la funzione di mediatore e re.

Questa dipendenza della risurrezione escatologica dalla risurrezione di Gesù è essenziale anche in un'argomentazione cardinale come quella di Rm 8,9-11, in cui il punto di partenza del discorso è l'inabitazione dello Spirito nei credenti – specificato ora come Spirito di Dio ora come Spirito di Cristo. L'agente della risurrezione è Dio, ovvero lo Spirito di Dio, ma la sua azione si fonda nella mediazione avvenuta con la risurrezione di Gesù, richiamata ben due volte (Rm 8,11.11), alla quale il credente avrà parte, se animato dallo stesso spirito: di Dio e di Cristo. Il secondo paragrafo di questo capitolo⁶⁵ mostrerà con chiarezza come il nesso tra la risurrezione di Gesù e quella degli uomini sia presente, in forma implicita, anche nel brano di Gv 11.

Un altro testo privilegiato per il tema della risurrezione si trova in un contesto di catechesi battesimale, al cap. 6 della lettera ai Romani. In Rm 6,3-9, supposto ormai a fondamento il vincolo tra la risurrezione di Gesù e degli uomini, si affronta il tema del mezzo con cui essa sia donata e del modo in cui diventi esperienza concreta già nella vita presente. Rm 6,5 apre infatti la via alla risurrezione muovendo dal mistero della morte di Cristo, partecipata nel battesimo: «Se infatti siamo stati completamente uniti a lui con una morte simile alla sua, lo saremo anche con la sua risurrezione».⁶⁶ Può essere interessante notare come questa partecipazione alla morte di Cristo in vista della partecipazione alla sua risurrezione – concetto espresso, sia detto per inciso, già in Gv 11,16 – sia stata vissuta concretamente e

⁶⁴ Cfr. Rm 5,12-21, ora però nella prospettiva della grazia e della giustificazione.

⁶⁵ Cfr. *infra*, cap. IV, § II.

⁶⁶ La stessa nozione del battesimo in relazione alla risurrezione è presente in 1Pt 3,21, che chiama il battesimo «una invocazione di salvezza in virtù della risurrezione di Gesù Cristo».

quotidianamente dall'apostolo, che toccò con mano «la potenza della sua risurrezione» (Fil 3,10) «diventandogli conforme nella morte, con la speranza di giungere alla risurrezione dai morti» (Fil 3,10-11). In questo concetto di «potenza» si esprimono infatti unitamente l'aspetto di offerta (risurrezione di Gesù) e di accoglimento (risurrezione dei credenti) dell'unica realtà di dono che è la risurrezione. Che essa sia una possibilità attuale e concreta è riaffermato anche in Rm 6,4 con l'espressione efficace del «camminare» (περιπατέω): «Perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova». Questa attualità, che non toglie nulla alla prospettiva escatologica (Rm 6,8), si pone in effetti sullo stesso piano dell'escatologia realizzata giovannea,⁶⁷ presente – insieme alla prospettiva futura – anche nel brano della risurrezione di Lazzaro (cfr. vv. 24 e 25-26).

L'idea di una prospettiva che si muove dal presente al futuro, espressa con l'immagine giovannea⁶⁸ di un chicco che cresce (1Cor 15,36-37), guida Paolo anche nell'introdurre il mistero della trasformazione dei corpi (1Cor 15,35-53). È questo forse l'aspetto più interessante e senz'altro il contributo più personale della riflessione paolina sulla risurrezione. Senza pretendere di rintracciare, attraverso un lungo esame del noto e complesso testo, le categorie concettuali a cui Paolo attinge, interessa qui notare soprattutto che egli, pur con qualche difficoltà, affronta direttamente questo problema: ciò avvalora infatti l'importanza della fisicità nella redenzione e risurrezione, un dato particolarmente presente in Gv 11. Quello che però nel racconto di risurrezione è lasciato allo sviluppo narrativo, in Paolo è affrontato argomentativamente, nel rispetto delle esigenze logiche del mistero: ciò che è un mistero è onestamente spiegato come tale, partendo da esso stesso per giungere in forma deduttiva⁶⁹ all'unica conclusione possibile del v. 15,53: «È necessario infatti che questo corpo corruttibile si veda di incorruttibilità e questo corpo mortale si veda di immortalità».

⁶⁷ Cfr. Gv 5,25; 6,40. 47; 11,25-26.

⁶⁸ Cfr. Gv 12,24.

⁶⁹ Si ricordi (cfr. *supra*, pp. 203-208) che allo stesso modo nell'Antico Testamento si era intuita la risurrezione dagli attributi di Dio come Dio «vivente».

Paolo dunque esplicita il rapporto tra risurrezione di Gesù e risurrezione escatologica, interessandosi sia al problema del suo fondamento storico (1Cor 15,1-11), sia della possibilità di tale connessione, per cui ricerca un modello e una giustificazione (1Cor 15,20-28). In particolare riflette sul modo in cui la risurrezione ci è comunicata (Rm 6,4-5), la si sperimenti da ora nella fede e nella vita nuova dei battezzati (Rm 6,4. 8) e si realizzi alla fine dei tempi nella trasformazione dei corpi (1Cor 15,35-53) insieme a tutta la creazione (Rm 8,19-23).

Concludo questa scorsa al tema della risurrezione nel Nuovo Testamento con due osservazioni. La prima riguarda l'aspetto accentuatamente escatologico di qualche passo, quale per esempio Ap 20,5-6 ss. e 1Ts 4,14-16. In questi contesti domina infatti l'elemento descrittivo-narrativo della visione della fine dei tempi, ed è pertanto più corretto indicarli come 'contesto apocalittico', il quale di per sé non è che una dimensione parziale dell'escatologia,⁷⁰ mentre questa è sempre interamente implicata nel concetto di risurrezione.

La seconda precisazione riguarda i pochi casi⁷¹ in cui la risurrezione è nominata insieme al giudizio. Essi, oltre ad essere cenni veloci non rivolti a un approfondimento dell'un tema nell'altro, aggiungono solo, come si nota in Gv 5,29,⁷² che le due prospettive, pur potendosi toccare, non dipendono l'una dall'altra neppure per l'interpretazione.

Inoltre, questi ultimi due temi, apocalittico e del giudizio, palesemente connessi alla risurrezione ma – a livello tematico – meno raffrontati nel Nuovo Testamento, sono anche del tutto assenti dal brano di Lazzaro, che mostra così di presentare la tematica della risurrezione nella stessa ampiezza e nelle stesse proporzioni neotestamentarie.

Se ora, al termine di questa prima parte, si riconsiderano le caratteristiche del messaggio neotestamentario di risurrezione alla

⁷⁰ Cfr. anche le tesi di F. Dexinger sull'apocalittica come escatologia mitizzata (F. DEXINGER, *Henochs Zehnwochenapokalypse*, pp. 9, 32-37).

⁷¹ Cfr. per esempio Lc 14,14; Gv 5,29. Si esclude invece Mt 25,31-46, in cui l'interesse per il giudizio è esclusivo.

⁷² Cfr. *infra*, p. 221. Secondo Sacchi anche nell'apocalittica la risurrezione è spesso solo un «fattore funzionale» al giudizio, confermando come le due prospettive conservino una fisionomia distinta, anche quando si trovano affiancate in una visione escatologica globale: cfr. P. SACCHI, *L'apocalittica del I sec.: peccato e giudizio*.

luce di quanto si è esposto nei paragrafi precedenti, risulta con immediata chiarezza la novità di tale annuncio sia rispetto alle concezioni filosofico-religiose greche sia rispetto alle attese veterotestamentarie e al pensiero escatologico giudaico. Riassumendo si può concludere quanto segue.

Diversamente dal pensiero greco, che, privo di una reale prospettiva escatologica, ammetteva la possibilità della risurrezione al massimo come caso eccezionale riservato a pochi fortunati sotto condizioni privilegiate, essa nel Nuovo Testamento è predicata a tutte le genti ed è principio talmente universale da includere «i giusti e gli ingiusti» (At 24,15). Nei confronti del mondo greco, inoltre, è fermamente difesa la globalità di questo evento salvifico che coinvolge e redime tutta la persona nella sua unità di corpo e spirito.

In merito a quest'ultimo aspetto vengono prese però anche le distanze dal pensiero giudaico, superandone la concezione troppo materialista: la risurrezione infatti non è più immaginata, come nelle descrizioni apocalittiche, con un nuovo rivestimento del proprio corpo, dei propri vestiti, nel proprio luogo di sepoltura ecc., ma essa è compresa ora nel suo aspetto di misteriosa e radicale trasformazione, che non erediterà semplicemente lo stesso corpo (1Cor 15,50), bensì in un corpo spirituale porterà «l'immagine dell'uomo celeste» (1Cor 15,49). Inoltre, e soprattutto, il superamento della visione apocalittica avviene fondando la risurrezione escatologica nella risurrezione presente e definitiva di Cristo, attraverso la partecipazione alla sua morte e risurrezione: la risurrezione si semina perciò nel presente costituendo il lievito che ridona alla vita la sua apertura escatologica. Le attese veterotestamentarie sono così recuperate e completate in una nuova visione escatologica, che modera la spinta apocalittica anticipando al presente i doni escatologici.

c. Nel vangelo di Giovanni

Sullo sfondo di questa breve panoramica sulla riflessione neotestamentaria intorno alla risurrezione, si apre ora l'orizzonte per riconsiderare da vicino il vangelo di Giovanni, e trarre conclusioni sul brano del racconto di Lazzaro.

Ἀνάστασις ricorre, come si è visto, 42 volte nel Nuovo Testamento, delle quali si incontrano nei vangeli 4 occorrenze

in Mt, 2 in Mc, 6 in Lc e 4 in Gv, mentre è assente dalle lettere giovannee. Nel quarto vangelo si concentra con due occorrenze nei versetti centrali del brano di Lazzaro e altre due al v. 5,29.

Un concentrazione analoga si verifica col verbo di ugual radice ἀνίστημι: per quanto di frequenza più che doppia nel Nuovo Testamento (108 volte rispetto alle 42 di ἀνάστασις), nel significato specifico di «risorgere» si eguaglia ai dati relativi al sostantivo (solo 40 volte nel Nuovo Testamento). Ma lo stesso scarto di percentuale non si verifica nell'uso del quarto vangelo: qui 7 volte – su un totale di 8 – si riferisce a risurrezione da morte, delle quali ben 3 volte presenti nel cap. 11, mostrando come il termine nel vangelo di Giovanni si caratterizzi decisamente in senso tecnico ed evidenziando il ruolo del cap. 11.

Questa distribuzione del verbo e del sostantivo nell'arco di tutto il quarto vangelo evidenzia pochi contesti privilegiati per il tema della risurrezione, ai quali è pertanto necessario riferirsi.⁷³

Ἀνάστασις in Gv 5

Al di fuori del cap. 11, il sostantivo compare, come si è detto, solo in Gv 5,29: il discorso sull'opera del Figlio dopo la guarigione di un infermo alla piscina di Betzaetà.

Il contesto è simile per molti aspetti al racconto del cap. 11: si tratta anche qui di una parola di Gesù in occasione di un miracolo operato in favore di un uomo ἐν τῇ ἀσθενείᾳ (5,5). Il personaggio è introdotto con la stessa formula di 11,1: ἦν δέ τις ἄνθρωπος ... (5,5), del quale è specificato subito lo stato di malattia e che viene nominato poi direttamente ὁ ἀσθενῶν (5,7) fino a che non tornerà ad essere ὁ ἄνθρωπος (5,9), solo dopo l'incontro con Gesù. Nonostante l'elenco immediatamente precedente di 5,3 («malati, ciechi, zoppi e paralitici») l'infermità rimane genericamente ἀσθένεια αὐτοῦ (5,5), e non se ne saprebbe di più se non fosse l'azione stessa a v. 8 a farne intuire la natura. Il testo sembra dunque voler indicare una malattia rappresentativa di ogni malattia (cfr. 5,3), che è propria (αὐτοῦ) di un uomo

⁷³ I passi che saranno esaminati, pur restando i più ricchi sul tema della risurrezione, non ne esauriscono interamente il vocabolario, che, come si è visto, trova espressione non solo attraverso il verbo parallelo ἐγείρω, più specifico per la risurrezione di Gesù, ma spesso anche attraverso l'altra ricca categoria affine della vita (ζῶ, ζωή, ζωοποιέω), per i cui riferimenti si rimanda *supra*, pp. 129-135.

(τις ἄνθρωπος), rappresentativo di ogni uomo, irrimediabilmente malato fino all'incontro con Gesù.

Se si aggiunge che tutto il discorso che segue si riferisce all'operato di Gesù come a un «dare la vita» (5,21) che progressivamente si chiarisce e si amplia in «vita eterna» (5,24), «passare dalla morte alla vita» (5,24), fino alle due solenni proclamazioni escatologiche dei vv. 25.28 sulla risurrezione dei morti, si può con certezza affermare che nel simbolismo giovanneo la malattia e la morte si trovano sullo stesso asse, come la guarigione e la risurrezione.

Il tema è dunque identico, ed è connesso, proprio come nel cap. 11, a quello, qui particolarmente sviluppato, della rivelazione dell'identità di Gesù, inviato del Padre e uguale a Dio (5,18). Il Padre infatti gli manifesta tutto quello che fa (5,20), gli ha concesso di avere la vita in se stesso (5,26 e cfr. 11,25) e di darla a chi vuole (5,21 e cfr. 11,43), ha rimesso a lui ogni giudizio (5,22), perché vuole che il Figlio sia onorato come il Padre (5,23); mentre il Figlio stesso afferma «Io non posso far nulla da me stesso» (5,30) con lo stesso atteggiamento di umiltà di chi non cerca la sua volontà (5,30) e che per questo si rivolge con piena libertà e fiducia (11,41) a colui che l'ha mandato (5,23 e cfr. 11,42).

Su questa generale uniformità tematica, che accosta con particolare evidenza il cap. 11 al cap. 5, intervengono alcuni elementi a indicare una progressione legata sia all'avvicinarsi dell'ὥρα di Gesù, sia al progredire nella fede richiesto ai credenti e rivolto ai lettori. Infatti al tema dell'onore unanimamente da rendersi al Figlio (5,23) si sostituisce quello della sua glorificazione (11,4) e della visione della sua gloria (11,40 con un'inclusione che collega l'ultimo segno del ministero pubblico al primo di Cana). E così il dono di guarigione si amplifica in quello della risurrezione secondo la promessa di 5,20, mentre il beneficiario si specifica come un φίλος di Gesù e un ἀδελφός: un credente in una comunità di credenti. Infine la proclamazione dell'identità di Gesù nel suo rapporto col Padre, che nel cap. 5 segue in forma di discorso l'opera compiuta, al cap. 11 diviene una rivelazione che precede in forma di dialogo il segno, affinché in esso si renda visibile, e con ciò sia manifesta la sua gloria.

Ma il termine ἀνάστασις (5,29), al culmine della sezione tematicamente più affine al cap. 11, è legato anche a un tema,

quello del giudizio, che rimane estraneo a questa uniformità e progressione di temi, e che nel cap. 5 ricorre frequentemente (cfr. 5, 22. 24. 27. 29. 30. 45), risultando così la chiave interpretativa di un'espressione tanto enigmatica come «risurrezione di condanna».⁷⁴ Colpisce veder congiunti da un legame di specificazione due termini assolutamente antitetici, di vita il primo e di morte⁷⁵ il secondo: come concepire una condanna, che è morte, in una risurrezione, che è in ingresso nella vita? È il problema, che sarà ripreso al cap. 4, postosi già dall'apocalittica giudaica di età ellenistica nell'alternativa di una risurrezione universale ovvero dei soli giusti. Ma, come è visto, la fede nella risurrezione si fa strada nel pensiero biblico a partire dalla fede in un Dio «vivente»,⁷⁶ «amante della vita»⁷⁷ e nelle sue promesse, vale a dire in primo luogo indipendentemente dalla riflessione sul giudizio universale, con il quale le difficoltà sorgono solo nel momento di incontro delle varie prospettive escatologiche. Senza pretendere qui di affrontare un problema più vasto di quello preso in esame, che non si può risolvere se non coinvolgendo tutta la riflessione neotestamentaria sul giudizio, si può almeno notare, per quanto basta allo scopo, che l'espressione di 5,29, proprio perché volutamente impostata su una contraddizione in termini, si svincola dalla semantica rilevata per «risurrezione» per assumere assume un significato proprio. La sua contrapposizione a un'espressione uguale e di segno contrario (ἀνάστασις ζωῆς/ ἀνάστασις κρίσεως) invita a considerarla più significativa di un insegnamento sul giudizio escatologico che non sulla realtà specifica della risurrezione.

Rimangono dunque i vv. 25.28 come i più affini per tematica al tema della risurrezione. Per quanto qui nessun termine tecnico di risurrezione compaia, il ricco vocabolario di ascolto (ἀκούω 4 volte) e di vita (ζῶ – ζωή 3 volte) dà i termini esatti della realtà che vuole descrivere: la risurrezione è presentata qui come dono escatologico, puntualmente ancorato al presente (5,25: «è venuto il momento, ed è questo ...») e proiettato nel futuro ultimo

⁷⁴ Nell'espressione greca il sostantivo κρίσις, a volte di senso ancora neutro (vv. 5,22. 27. 30), nei vv. 24 e 29 si specifica come sinonimo chiaro di condanna (cfr. anche 3,19).

⁷⁵ Cfr. in particolare il v. 5,24: «Chi crede ha la vita eterna e non va incontro al giudizio, ma è passato dalla morte alla vita».

⁷⁶ Cfr. Dt 4,33; 5,26; 2Re 19,4.16; Tb 13,2; Sal 83(84),3; Is 37,4.17.

⁷⁷ Sap 11,26.

(5,28: «verrà l'ora ...»), che procede dall'ascolto della parola del Figlio di Dio e che, nel superamento escatologico del tempo nell'eternità, si identifica con la vita stessa superandone i limiti della malattia e della morte.

Il contesto seguente sulla testimonianza resa a Gesù dal Battista (5,31-35), dalle Scritture (5,38-46), ma soprattutto da quelle stesse opere che egli fa e che il Padre gli ha dato da compiere (5,36 s.), rinvia al miracolo appena narrato e più in generale al valore del segno come mezzo di annuncio e di esperienza della verità insegnata.

Ἀνίστημι in Gv 6

Il secondo passo del vangelo che presenta un esplicito riferimento al tema della risurrezione si individua sulla traccia del verbo e non più del sostantivo. Il verbo ἀνίστημι, al di fuori della pericope di Lazzaro, compare una volta in Gv 20,9 e quattro volte nel 'discorso eucaristico' (Gv 6,39. 40. 44. 54). Tralasciando Gv 20,9, che è semplice riferimento al fatto della risurrezione di Gesù, le altre quattro ricorrenze indicano con precisione un unico contesto, che può aggiungere qualcosa a quanto emerso finora.

Si tratta ancora di un discorso, in cui le quattro espressioni di risurrezione,⁷⁸ che ricorrono sempre uguali e accompagnate dalla specificazione «nell'ultimo giorno», inducono a cercare nel contesto le diverse modulazioni del medesimo annuncio escatologico. Il lungo discorso (6,30-58), che segue il miracolo della moltiplicazione dei pani e che muove dalla richiesta di un nuovo segno a garanzia della fede (6,30) e a conferma dell'identità di Gesù (6,41-42), resta incentrato nella prima parte sul tema della fede, mentre dal v. 48 si focalizza su quello eucaristico. Il tema della vita, che domina tutto il brano,⁷⁹ è ciò che dà unità al discorso e consente la caratterizzazione spiccatamente eucaristica della seconda parte.

Tralasciando la ricorrente espressione «venire a Gesù» (6,35. 37. 44. 45. 65), che solo una volta si trova unita al verbo πιστεύω

⁷⁸ Cfr. v. 6,39: ἀλλὰ ἀναστήσω αὐτὸ [ἐν] τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ; v. 6,40: καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ [ἐν] τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ; v. 6,44: κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ; v. 6,54: κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.

⁷⁹ Cfr. ζῶ, ζωή (αἰώνιος) 16 volte in tutto (Gv 6,33.35.40.47 s. 51.53 s. 57 s. 63.68): 9 volte nella seconda parte accompagnato da ἄρτος (6 volte) o σᾶρξ (3 volte).

(6,35),⁸⁰ il tema della fede si accompagna ora al verbo ὁράω,⁸¹ che sostituisce ἁκούω, qui completamente assente,⁸² segnando così la progressione della fede da un'esperienza di ascolto a una di visione. Con la Ich-bin-Wort del pane di vita disceso dal cielo (6,48.51) si riprende e si completa l'insegnamento del cap. 5 sulla vita posseduta e donata dal Figlio (5,21.26): la vera sorgente della vita è il Figlio, che offrendosi in dono interamente (come pane) estende il legame di comunione piena del Figlio col Padre (cap. 5) a quello della piena comunione dei credenti con Cristo nel prendere parte al suo corpo e sangue (6,51: «il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo»). La fusione dei due aspetti della vita del Figlio vissuta nel Padre e donata a chi lo accoglie è completa al v. 6,57, che ripropone a un livello più profondo il tema dell'unione del Figlio al Padre e del suo mandato divino: «Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per me». La rivelazione dell'identità di Gesù si sposta pertanto dal suo mandato e filiazione divina (cap. 5) al coinvolgimento totale che essi comportano per lui, tanto da attraversare per intero la sua vita e la sua persona (cap. 6). Qui verte infatti tutta l'attenzione del brano, facendo scivolare in secondo piano la preoccupazione della testimonianza alla sua parola.

In questo contesto la promessa di risurrezione, scandita in quattro formulazioni successive che si corrispondono a due a due in senso alterno,⁸³ collega i temi fondamentali visti sinora: del mandato di Gesù, che riceve e custodisce tutto ciò che il Padre gli ha dato (6,39), della fede nel Figlio come premessa e principio di vita (6,40), del fondamento della fede nell'attrazione del Padre (6,44), e della comunione intima e totale col Figlio all'origine del dono di vita (6,54). L'accentuazione del pronome personale soggetto sottolinea fortemente quest'ultimo aspetto,

⁸⁰ Ἔρχομαι (ἦκω) compare 5 volte nel brano (Gv 6,35.37.44.45.65). Tale terminologia, equivalente a quella della fede, riprende qui, per contrappunto e correzione, il motivo della ricerca di Gesù da parte dei Giudei al di là del mare di Tiberiade.

⁸¹ Ὁράω, affiancato da θεωρέω, compare 5 volte (6,36.40.46. 46.62), sempre con πιστεύω, che ricorre nel brano lo stesso numero di volte (6,35 s. 40.47.64).

⁸² Una sola volta a 6,45, ma riferito all'ascolto del Padre attraverso le Scritture.

⁸³ La prima e la terza si corrispondono per il riferimento più diretto al Padre come principio del disegno di salvezza (6,39) e della fede (6,44), mentre la seconda e la quarta portano in primo piano la mediazione del Figlio nel dono della vita, operando il passaggio in cui la fede (6,40) si apre al nutrimento per la vita (6,54).

mentre la costante caratterizzazione escatologica («nell'ultimo giorno»), ora completamente svincolata da un riferimento al tema del giudizio,⁸⁴ richiama l'aspetto puntuale di questa realtà e sottolinea con chiarezza la precedenza della vita (eterna) sulla risurrezione, assestando così la prospettiva escatologica del capitolo precedente.

Dal cap. 5 e dal cap. 6 si vede dunque come nel tema della risurrezione terminino, tra gli altri, i due temi più tipicamente giovannei, quello della vita e quello della fede: la prima, premessa, anticipo e realizzazione stessa dell'escatologia; la seconda, fondamento assoluto, che, come «opera di Dio» (6,29) realizzata «per attrazione del Padre» (6,44), riporta all'origine e chiude il cerchio della logica del dono. Volendo poi riprendere alcune considerazioni già espresse sul rapporto tra le due realtà della vita e della risurrezione, si può concludere che, se la vita sembra un dono primario rispetto alla risurrezione, questa sembra esserne la verifica ultima, ponendosi così su un piano qualitativamente non diverso: essa non coincide immediatamente con la vita, ma nella prospettiva escatologica, realizzata o futura, la linea di demarcazione tra le due va decisamente scomparendo. Rimane invece a distinguerle la caratterizzazione puntuale per la nozione di risurrezione, durativa per quella di vita.

Inoltre la complessa realtà della risurrezione, le cui radici restano ancora misteriose nell'affermazione del cap. 5 che «il Figlio dà la vita come il Padre risuscita i morti e dà la vita» (5,21), si specifica al capitolo successivo radicandosi profondamente nella persona di Gesù, la sua carne e il suo sangue «per la vita del mondo» (6,51).

A questo punto dunque tutti gli elementi sono dati perché dalla rivelazione in discorsi dei capp. 5 e 6 si passi all'incontro e al dialogo con colui che è la risurrezione e la vita (11,25) e ne faccia esperienza diretta chi è diventato suo φίλος (11,11) lungo la via della fede, dove l'ascolto diviene visione e questo movimento di fede deve terminarsi nella partecipazione al corpo e sangue di Cristo. Se dunque il cibarsi del pane vivo disceso dal cielo attende ancora il compimento nel sacrificio della croce e il

⁸⁴ Questa assenza, ripetuta al cap. 11, suggerisce bene come la risurrezione sia una realtà escatologica che sovrasta largamente quella del giudizio.

miracolo di Lazzaro resta pur sempre solo un segno, il circolo completo dell'esperienza di fede, comunione e risurrezione con Gesù nel grado più alto possibile durante il suo ministero terreno sembra ora concluso, e veramente ormai non manca più nulla al passo della croce.

II. LA RISURREZIONE NEL RACCONTO DI LAZZARO

Nei capitoli precedenti è apparso come la risurrezione sia il fulcro di tutti i temi del brano e come il racconto di Lazzaro riformuli compiutamente la riflessione più o meno organica del Nuovo Testamento sulla risurrezione. In questa fase conclusiva ci si propone di indicare uno schema di lettura che consenta di unificare ed elaborare i risultati raggiunti, al fine di poter articolare le varie funzioni della risurrezione secondo l'ottica che il brano di Gv 11,1-46 presenta.

Si noti anzitutto, sulla linea di quanto si è già riscontrato nel Nuovo Testamento, la polivalenza, anche in questi 44 versetti, del termine o del concetto di ἀνάστασις, sotto il cui nome viene indicata più di una realtà. Scorrendo il testo si incontrano infatti quattro differenti riferimenti espliciti:

- vv. 23 s.: la risurrezione universale (ἡ ἀνάστασις ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ);
- v. 25a: la persona di Gesù (ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις);
- vv. 25b-26: la risurrezione nella fede (ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ... ζήσεται, καὶ ... οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα);
- vv. 23.43 s.: il segno escatologico della risurrezione di Lazzaro.

Resta implicito, e sarà questa analisi a esplicitarlo, il rimando che sembra il più irrinunciabile, quello alla risurrezione di Gesù, per la quale si dovrà interrogare e integrare il più ampio contesto giovanneo e neotestamentario.

Queste quattro – o cinque – realtà non sono in contrasto tra loro. Come già suggerirebbe l'identica scelta lessicale, ἀνάστασις, non solo l'una non esclude l'altra, ma ancor più l'una conduce all'altra: restando al contesto del brano, la risurrezione nella fede conduce al segno della risurrezione di Lazzaro, e questi ne sperimenterà la pienezza solo nella risurrezione escatologica. Ma in quale preciso rapporto si pongono reciprocamente, e quale

è dunque quella che dà origine a tutto il processo, ovvero se ne pone a fondamento? La tensione tra i due punti di forza del brano, culmine teologico (11,25) e culmine dell'azione (11,44), consente già di escludere la realtà del segno concreto di risurrezione operato in Lazzaro come fondante le altre realtà di risurrezione. Parimenti, la rettifica di Gesù (vv. 25 s.) alla nozione giudaica di risurrezione (v. 24) basta ugualmente a far escludere anche quest'ultima come punto cardinale. Anche tra le rimanenti due indicazioni presenti nel brano – la risurrezione nella fede e la risurrezione che è Gesù – il rapporto è facilmente definibile. Se esse infatti non sono affermazioni equivalenti (l'una pone la risurrezione nella persona di Gesù, l'altra nel movimento di fede del credente), il centro di gravità tra le due è espressamente segnalato dalla ripetizione εἰς ἐμὲ (vv. 25 s.): tale centralità di Gesù, che riconduce la seconda affermazione (vv. 25b-26) alla prima (v. 25a), trova conferma generalmente nell'impostazione neotestamentaria ma in particolare giovannea,⁸⁵ che vede la fede, in riferimento al piano della salvezza, come un dono proveniente da Dio attraverso l'incontro con Gesù.

Questo aspetto di precedenza assoluta di Gesù sulla fede non sembra dal Bultmann sufficientemente considerato nel suo commentario,⁸⁶ che dà l'impressione di non riconoscere e valutare abbastanza il punto sorgente di questa fede. Questa precisazione si rende necessaria per distinguere la posizione bultmanniana da quella qui esposta, la quale dà pure così larga importanza al momento primario della fede, ovvero al momento del 'realizzato' nell'escatologia giovannea.

In riferimento ai vv. 25 s. si può dunque affermare che i vv. 25b-26, in stretta connessione col v. 25a, ne ripropongono lo stesso contenuto, adeguato però al punto di vista di chi riceve la salvezza in Gesù. Resta quindi come univoca indicazione del testo la persona di Gesù (v. 25a) come fondamento delle altre accezioni di risurrezione presenti nel brano, ovvero come sorgente del movimento che tale risurrezione sembra significare.

⁸⁵ Cfr. ad esempio Mt 16,17; Mc 9,24; Gv 6,29. 37. 44-45. 65; 12,31; Eb 12,2; 1Gv 5,1. 7-10; 6,29.

⁸⁶ Cfr. R. LATOURELLE, *Miracles de Jésus*, p. 47 («Problèmes de précompréhension»): «L'obsession antropologique, chez lui [Bultmann], élimine la christologie ... Il opère un retour à la gnose, à un message sans mesager», e le osservazioni già fatte a proposito del commentario di Bultmann (cfr. *supra*, pp. 16 s.).

Ma in considerazione del frequente richiamo, lungo tutto il Nuovo Testamento, alla risurrezione di Gesù come base, modello o anticipo della risurrezione escatologica, si potrà considerare ancora il v. 25a come il rimando ultimo o si dovrà ricercare al di fuori di questo testo, nella risurrezione di Gesù appunto, il fondamento radicale di ogni risurrezione? Solo qualche considerazione sulla specifica cristologia giovannea può consentire a questo punto di definire con certezza il termine di riferimento ultimo per l'interpretazione del racconto. Anche nel quarto vangelo infatti è fuor di dubbio che Gesù è risurrezione per il credente unicamente in forza della sua propria morte e risurrezione,⁸⁷ che a sua volta è prova e compimento dell'amore di Dio per i suoi (Gv 3,16). Ma è anche esclusiva caratteristica giovannea presentare la risurrezione di Gesù come effetto diretto della sua divina potenza vitale⁸⁸ derivatagli dalla perfetta unità col Padre, a differenza dai vangeli sinottici e dagli Atti, in cui domina il passivo teologico⁸⁹ o è chiaramente espresso l'agente divino in Dio Padre.⁹⁰ Giovanni è inoltre l'unico evangelista a riflettere tematicamente sull'identità e la persona di Gesù⁹¹ e a dare ampio spazio al tema della preesistenza del Verbo,⁹² contribuendo così a costruire una figura particolarmente imponente ed emergente di Gesù. Si deve quindi concludere che, sia il riferimento alla risurrezione di Gesù è senz'altro imprescindibile, sia la rivelazione che pone al centro la sua persona si trova in armonia non solo con la struttura del brano ma anche con l'impostazione cristologica del vangelo,⁹³ e

⁸⁷ Cfr. Gv 6,51. 54-55. 62-63 e la rinnovata promessa di un pronto ritorno (Gv 14,2-3. 18-19. 28; 16,16-23) per ricevere vita (14,19), gioia (14,28; 16,20. 22. 23) e comunione eterna con lui nella casa del Padre (14,2-3).

⁸⁸ Cfr. Gv 2,19-20; 5,26; 10,17.18. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, II, p. 180, nel commento a Gv 10,18 parla di «'aktive' Auferstehung», precisando poi opportunamente come essa non si opponga al generale pensiero neotestamentario, che presenta la risurrezione di Gesù come azione del Padre.

⁸⁹ Cfr. Mt 16,21; 17,9. 23; 20,19; 26,32; 27,64; 28,6; Mc 14,28; 16,6; Lc 9,22; 24,6. 34; Rm 4,25; 6,4.

⁹⁰ Cfr. At 2,24; 3,15; 4,10; 10,40; 13,34; 17,31.

⁹¹ Già A. WIKENHAUSER - J. SCHMID, *Einleitung in das Neue Testament*, p. 334: «Im Mittelpunkt der johanneischen Gedankenwelt und der Verkündigung Jesu bei Johannes steht die Person Jesu selbst».

⁹² Cfr. Gv 1,1-4; 6,62; 8,24. 58; 17,5. 24; 1Gv 1,2 e i numerosissimi riferimenti alla sua «venuta» come a una «discesa»: Gv 1,5. 11. 14; 3,13; 6,38. 58; 8,23. 42; 16,28.

⁹³ Da un punto di vista comprensivo di tutto il vangelo cade quindi la falsa alternativa tra la persona di Gesù e l'evento della sua risurrezione: come si è già notato a proposito della formula di Gv 11,25, poiché egli è ciò che dà - pane in quanto egli è

risulta essa pertanto il principio interpretativo più conforme al testo e al contesto.

Il riferimento implicito alla risurrezione di Gesù giustifica anche tutti i riferimenti necessari ad una comprensione post-pasquale di questo segno. Diviene così lecito includere nell'interpretazione una prospettiva completa della vita di Gesù, dalla sua esistenza presso Dio, alla sua discesa tra gli uomini, la sua ascesa al Padre e il suo ritorno definitivo alla fine dei tempi. Partendo dunque dall'identificazione della risurrezione con la persona di Gesù e tenendo conto della prospettiva lunga ora indicata, viene a delinearsi un interessante parallelismo tra i tempi di vita del Figlio di Dio e i tempi di realizzazione della risurrezione. Essa appare infatti una realtà in svolgimento, partecipe delle stesse caratteristiche di incompiutezza/pienezza, promessa e segno che scandiscono i ritmi della vita di Gesù, e degli stessi tempi di realizzazione, al punto da poterne tracciare uno schema:

il Figlio presso il Padre	incarnazione del Verbo	presenza di Cristo nella Chiesa	suo ritorno alla fine dei tempi (Parousia)
1A	2A	risurrezione di Gesù	3A
1B	2B		4A
potenzialità della risurrezione (promessa e attesa)	la risurrezione come segno	la risurrezione nella fede	la risurrezione universale
<i>Gv 11,4.21.32</i>	<i>Gv 11,23.43 s.</i>	<i>Gv 11,25 s.</i>	<i>Gv 11,23 s.</i>

La risurrezione, attesa e profetizzata prima della venuta di Cristo,⁹⁴ si fa conoscere in forma di segno durante il ministero di Gesù, come egli stesso⁹⁵ – e tutto ciò che egli compie – è segno. Come infatti l'opera terrena di Gesù è parziale e imperfetta rive-

pane, vita in quanto è vita ecc. – così anche dona la risurrezione (nella sua risurrezione) in quanto lui stesso risurrezione.

⁹⁴ Per quanto riguarda le narrazioni veterotestamentarie di risurrezione, non si può ancora parlare per esse di veri segni anticipatori: esse valgono infatti a rivelare l'elezione del profeta da parte di Dio (cfr. 1Re 17,24; 2Re 4,37) e la straordinaria potenza di cui Dio li riveste (cfr. la mediazione fisica del corpo del profeta nell'azione di risurrezione, fortemente sottolineata in tutti i casi, come segno del particolare legame tra Dio e il profeta: 1Re 17,21; 2Re 4,34-35; 13,21).

⁹⁵ Cfr. Lc 11,30 e par.

lazione di fronte alla gloria della croce,⁹⁶ così la risurrezione di Lazzaro è parziale e imperfetta risurrezione rispetto a quella che prende inizio dalla morte e risurrezione di Gesù. In essa appunto si compie la promessa escatologica che unisce presente e futuro in un'unica dimensione coincidente con la presenza definitiva del Signore tra i suoi. Come però nel tempo attuale la sua presenza è mediata dal corpo opaco di una Chiesa santificata, ma comunità di peccatori, mentre al suo ritorno egli si manifesterà pienamente e «lo vedremo così come egli è» (1Gv 3,2), allo stesso modo anche la risurrezione si semina al presente nascostamente nella fede che trasforma e trascende l'esperienza di morte, per rivelarsi poi nel suo splendore insieme a tutta la creazione alla fine dei tempi (1Cor 15,42).

Prima di svolgere più da vicino, su questa traccia, i contenuti del brano, si noti ancora che in questo schema la risurrezione di Gesù occupa il posto centrale, come l'*unicum* fondante il fine di ogni precedente segno di risurrezione e l'efficacia dell'effettiva realizzazione seguente. Questa capacità di recupero del fondamento conferma anche la validità del principio interpretativo applicato: esso da ciò che nel brano è preminente risale al fondamento implicito, svolgendo così effettivamente i presupposti del 'segno' e potendolo così effettivamente spiegare. In questo senso si può accogliere la prospettiva di J.P. Martin,⁹⁷ che spiega la risurrezione di Lazzaro solo a partire dalla risurrezione di Gesù, senza la quale si può dire che vi sarebbe stata a Betania una risurrezione, ma non un segno.

Nel racconto di Lazzaro i quattro momenti (sezioni 1B, 2B, 3B e 4B dello schema) trovano tutti una precisa articolazione. È importante a questo punto verificare se lo schema proposto sia valido anche per una lettura continua riferita al singolo individuo. È in effetti proprio questo lo scopo dichiarato per cui l'evangelista scrive:⁹⁸ affinché coloro che sono stati battezzati in Cristo, già a conoscenza della promessa di risurrezione (1B), vengano guidati attraverso questo segno (2B) alla conoscenza di Gesù come risurrezione, per farne esperienza nella fede (3B) ricevendo in essa il dono della risurrezione che si completerà nella carne alla fine dei tempi (4B).

⁹⁶ Cfr. Lc 12,50; Gv 12,27.

⁹⁷ Cfr. *supra*, p. 33.

⁹⁸ Si ricordi ancora Gv 20,31.

Si possono quindi articolare in questa sequenza i quattro momenti fondamentali del brano secondo la dinamica dei temi che l'evangelista vi connette, facendone emergere in modo completo e conclusivo il suo insegnamento sulla risurrezione.

Nel racconto della risurrezione di Lazzaro il primo momento indicato (1B), che fa da preludio allo sviluppo successivo, rimane affidato alla cornice del brano, trovando voce nella promessa di Gesù (vv. 4.23) e nell'attesa delle sorelle (vv. 21.32). La sua funzione anticipatrice non è affatto accessoria: la risurrezione viene presentata non come un fatto semplicemente sorprendente e impensabile per l'uomo, ma soprattutto come un evento provvidenzialmente predisposto da Dio, preordinato da principio nel disegno di salvezza e dunque anzitutto oggetto di speranza e attesa. Il tema della fede trova così fin dall'inizio il fondamento e le ragioni della sua centralità.

Il momento rappresentato nello schema dal punto 3B è quello che più direttamente esprime la voce della comunità giovannea, come già la critica letteraria aveva mostrato. In questi versetti la comunità professa la sua fede e indica i punti di riferimento per la sua comprensione postpasquale di questo segno e per la sua esperienza di risurrezione. I vv. 25 s. indicano che il dono della risurrezione è la persona di Gesù (v. 25a), intesa realmente nella sua carne e nel suo sangue che danno vita eterna e risurrezione al mondo (Gv 6,48-58): è infatti contemporaneamente affermato che questo dono coincide, al presente, con il dono della vita. Principio e «figura», secondo l'espressione di G. Lafon,⁹⁹ di questo dono è l'adesione di fede alla sua parola (11,26b come 6,63), nella quale si realizza la comunione piena con Cristo che apre le possibilità escatologiche della vita liberandola dalla morte (Gv 8,51). Possibilità e garanzia di questa 'escatologia realizzata' può essere infatti soltanto la persona di Gesù, che rimane perennemente presente nella sua Chiesa: tale presenza fa della sua morte e risurrezione un evento non vincolato al tempo, ma eternamente attuale nel sacrificio eucaristico, sicché si può dire che in esso è piuttosto il tempo a venir saldamente ancorato alla morte e risurrezione di Gesù.

Il significato e la sostanza di questa escatologia sono chiariti dallo sviluppo di queste affermazioni centrali nel gesto concreto

⁹⁹ Cfr. G. LAFON, *Croire et vivre chez Jean XI,17-27*, p. 133.

di risurrezione (2B). Esso spiega e visualizza in cosa consista questa vita che risorge e in cosa non consista questa morte per il credente: nella risurrezione corporale di un cadavere in putrefazione si dice infatti che la vita non è vincolata alla fisicità (come già Gv 6,63), ma si afferma anche che quest'ultima è partecipe e collaboratrice del cammino spirituale di redenzione. La fisicità esprime infatti la concretezza della vita, come il corpo è la visibilità dello spirito: quella risurrezione comunicata nella fede sfocerà dunque in una manifestazione visibile nella vita, facendo della vita stessa un segno escatologico di risurrezione, come fu Lazzaro per i suoi contemporanei (Gv 12,9-11). Ma la risurrezione dalla corruzione fisica che devasta il corpo, di cui si sente il fetore prima di riscoprirne il volto risorto, indica con forza anche la necessità dell'attraversamento reale e completo dell'esperienza di morte, dove solamente si matura la possibilità di una trasformazione. È di nuovo la fede, puntualmente richiamata al v. 11,40, luogo di questo incontro col divino che vivifica la morte. Questa allora, ben lungi dall'essere separazione dal Signore (si veda anche Rm 8,35) o esperienza della sua assenza, diventa per il credente l'esperienza di fede più profonda che la vita – Gesù – offre, come la offrì egli a Marta e Maria nella sua 'assenza' fraintesa come 'ritardo', e come la offrì a Lazzaro nella separazione dal corpo. Questa morte, che chiude nella fede il percorso terreno della vita, è dunque compimento del battesimo, con cui tale vita si è iniziata: in questo abbandono fiducioso e totale si vive la partecipazione alla morte di Cristo ricevendo il frutto pieno della sua risurrezione.

Il v. 23, per la sua ambivalenza, collega il segno particolare della risurrezione di Lazzaro all'aspetto universale di questa (4B): poiché infatti Lazzaro non risorge definitivamente, ciò implica che la prospettiva escatologica universale debba rimanere. Viene così messo in parallelo – e lo schema se ne è dimostrato funzionale – il destino del singolo con quello dell'umanità intera. Non è però questo l'interesse primo del brano, come mostra chiaramente l'assenza delle problematiche tipicamente connessevi, quali il giudizio, lo 'stato intermedio', il tipo di vita a cui si avrà parte ecc. Questo scoraggia un'interpretazione troppo marcata del ritardo di Gesù come eco del problema del ritardo della Parusia, che avrebbe attraversato allora la comunità. Il riferimento è forse possibile, ma valido piuttosto per gli strati di elaborazione del testo

precedenti questa stesura. Si ricordi anche, a questo proposito, che i vv. 43 s. sono unanimamente attribuiti dalla critica letteraria allo strato più antico, e che il problema del ritardo della Parusia toccò più vivamente la generazione postapostolica a cui si rivolge Luca, che non quella successiva dell'epoca di Giovanni.

Sono dunque molteplici gli aspetti della risurrezione che ha presente l'evangelista mentre li descrive attraverso le varie figure di credenti che compaiono come personaggi nel racconto. Esse devono essere comprese come un reciproco completamento, in un processo che le identifichi progressivamente l'una con l'altra, nello stesso ordine con cui il lettore le incontra leggendo: il credente viene così invitato a compiere l'intero percorso di fede e di vita seguendo il Signore insieme ai discepoli al di là di ogni incertezza, professando la sua fede insieme a Marta e Maria, accostandosi con questa fede alla morte ed entrandovi come Lazzaro, per uscirne con lui trasformato al grido escatologico della risurrezione alla fine dei tempi.

La problematica storica

Il racconto della risurrezione di Lazzaro non contiene elementi che facciano sorgere dubbi sulla convinzione e l'intenzione sinceramente storica del narratore: questi narra come chi ritiene realmente accaduto tutto ciò che sta narrando. Eppure questo racconto è da sempre oggetto di esame e di dubbio da parte della critica storica. Compito di questo capitolo è affrontare la questione storica esponendo le ragioni del dubbio e i percorsi critici che hanno cercato di risolverlo, per arrivare a dare una risposta il più chiara possibile alla domanda: risuscitò veramente Gesù un uomo dal nome Lazzaro? E per valutare infine dal punto di vista teologico le conclusioni, necessariamente parziali, che gli strumenti della critica storica consentono di raggiungere.

Si è già fatto cenno ai problemi che minano la credibilità storica del racconto.¹ Da un lato il racconto è carico di simbolicità di stampo fortemente giovanneo: Gesù offre la vita per un amico, Lazzaro simboleggia la risurrezione alla fine dei tempi, il dono della vita a Lazzaro coincide con il complotto per la cattura e morte di Gesù ecc. Dall'altro i personaggi del dramma – Lazzaro, Marta e Maria – sono noti dalla tradizione, in particolare da Luca (Lc 10,38-42; 16,19-31): sono dunque figure/prestiti solo letterari o hanno una consistenza storica? Inoltre la critica letteraria riconosce la rielaborazione di una mano redattrice su un materiale preesistente, consegnato dalla tradizione: si deve accettare come storico anche quanto posteriormente aggiunto al primo racconto?

Il primo punto, la carica simbolica, può essere indizio di una forte rielaborazione artistico-letteraria, ma non è realmente un

¹ Cfr. *supra*, cap. I, § II,2; cfr. inoltre pp. 97 s.

problema che mina la storicità del testo: simbolicità e storicità non si contraddicono.² La critica storica fonda la sua analisi e le sue conclusioni a prescindere dalla simbolicità o meno di un testo. Questa non è quindi pregiudizievole alla storicità dell'evento narrato.

Il secondo punto, la consistenza storica dei personaggi di Lazzaro, Maria e Marta, ha dato esiti positivi: Marta e Maria sono note alla tradizione con tratti reali e individuali, nessun dato testuale minaccia la loro consistenza storica. Quanto a Lazzaro, riprendendo le conclusioni della critica letteraria,³ possiamo affermare che il fatto che il personaggio di una parabola porti il suo nome (Lc 16,19-31) non costituisce argomento contro la possibile/probabile esistenza storica del personaggio, al quale semmai si sarà rifatta la tradizione della parabola – e non viceversa. Lazzaro accede alla tribuna dei personaggi verosimilmente esistiti.

Sul terzo punto la critica letteraria ha ricostruito svariati possibili racconti che hanno tutti chi più chi meno le credenziali per candidarsi come 'racconto originario' con pretesa di autenticità.⁴ Presentiamo la ricostruzione di Byrne, che riprende in sostanza quella di B.H. Henneberry,⁵ unanimemente riconosciuta:⁶

«¹C'era un malato, Lazzaro da Betania, del paese di Maria e di sua sorella Marta. ³Le due sorelle mandarono a dirgli: 'Vedi, Signore, colui che tu ami è ammalato'. ^{4a}Sentito che l'ebbe, Gesù disse ^{7a}ai discepoli: ¹¹'Il nostro amico Lazzaro si è addormentato, ^{15b}ma andiamo da lui!'.
¹⁷Quando Gesù arrivò, trovò che Lazzaro stava nella tomba già da quattro giorni.
³²Maria, giunta al luogo in cui si trovava Gesù, lo vide e si gettò ai suoi piedi dicendogli: 'Signore, se tu fossi stato qui, mio fratello non sarebbe morto'. ³³Gesù allora, come la vide piangere, fremette interiormente, ³⁴poi disse: 'Dove l'avete posto?' Gli dicono: 'Signore, vieni e vedi!'. ³⁸Gesù viene al sepolcro. Era una grotta e vi era stata posta una pietra. ³⁹Gesù dice: 'Levate la pietra'. ^{41a}Levarono dunque la pietra. ⁴³Gridò a gran voce: 'Lazzaro, vieni fuori!'. ⁴⁴Uscì fuori il morto, legato piedi e mani con bende, e la sua faccia era avvolta con un sudario. Gesù dice loro: 'Scioglietelo e lasciatelo andare'».

² Già R. LATOURELLE, *Miracles de Jésus*, p. 263.

³ Cfr. *supra*, pp. 97 s.

⁴ Per una rassegna delle ricostruzioni tentate cfr. J. KREMER, *Lazarus*, pp. 82-109.

⁵ B.H. HENNEBERRY, *The Raising of Lazarus*.

⁶ Cfr. B. BYRNE, *Lazzaro*, p. 82.

La cosa interessante ai fini del nostro quesito, è che in presoché tutte le ricostruzioni l'elemento della morte, della tomba, e quasi sempre anche dei quattro giorni è presente.⁷ Si può dunque concludere che anche per il più antico stadio di tradizione a cui noi possiamo risalire, si narrava di un miracolo di risurrezione. Questo esito, dunque, ai fini della ricostruzione storica, al massimo spostata – se non aggrava! – il problema, riconducendolo a uno strato di tradizione più antico, ma non lo risolve.

Ma l'argomento più forte che getta dubbi sull'accadimento del fatto è il silenzio dei sinottici sul fatto stesso della risuscitazione: se richiamare Lazzaro dai morti è stato il motivo contingente del complotto per l'arresto di Gesù, come racconta Giovanni (Gv 11, 45-53; 12,9-11. 17-19), allora come è possibile che i sinottici non abbiano registrato un fatto tanto importante per le sorti di Gesù e tanto risaputo nell'ambiente di Gesù,⁸ fino al punto che i suoi avversari, vedendo la folla che gli rende testimonianza e gli va incontro, devono constatare che «tutto il mondo gli è andato dietro!» (Gv 12,19)? Un tale silenzio, aggravato dall'aggiunta di un precedente diverso per la decisione della cattura (cfr. Mc 11,18; Lc 19, 47 s. la cosiddetta 'purificazione del tempio'), è inspiegabile. Si è tuttavia cercato di spiegarlo con il diverso interesse dei sinottici, con la necessaria scelta del materiale dei racconti,⁹ ma nessuno di questi tentativi riesce a colmare convincentemente il buco del silenzio sinottico. A questo proposito è utile ribadire che a sfavore di una attendibilità storica del racconto così come narrato non è tanto il fatto della attestazione singola (il racconto della risurrezione di Lazzaro compare, nei vangeli canonici, esclusivamente in Gv 11), quanto la combinazione dell'importanza che Giovanni attribuisce al fatto, di fronte all'assenza di esso dai sinottici. Per chiarire adduco un esempio: anche il racconto della risurrezione del figlio della vedova di Nain (Lc 7,11-17) è raccontato solo da Luca (attestazione singola) e non per questo l'attestazione singola diventa di per sé prova contro la storicità del fatto narrato:¹⁰ molte

⁷ *Ibidem*, pp. 82 s.

⁸ Cfr. la presenza dei discepoli (Gv 11,7-16), dei congiunti della famiglia di Marta e Maria (Gv 11,19.31-37.42.45 s.), di altra parte di Giudei, accorsi per vedere Lazzaro (Gv 12,9-11) e l'eco di questo segno presso i il popolo e i farisei (Gv 12,17-19).

⁹ Cfr. F. LAMBIASI, *L'autenticità storica dei vangeli*, p. 245.

¹⁰ Si veda tuttavia nel qual caso gli argomenti a sfavore della storicità del fatto narrato in B. BYRNE, *Lazzaro*, p. 90.

azioni e molti miracoli di Gesù, informa la tradizione stessa, non sono stati traditi (Gv 20,30), il che spiega anche come alcuni siano stati narrati solo da un evangelista, senza essere per questo meno 'storici' degli altri. L'attestazione singola è uno ma non l'unico criterio per fondare o rifiutare la storicità di un evento narrato. «Quel che suscita dubbio è l'importanza che Giovanni attribuisce alla risurrezione di Lazzaro come causa della morte di Gesù»¹¹ e su questo sfondo spiegare l'assenza di una menzione di Lazzaro nei sinottici diventa molto difficile.

A questo punto, prima di procedere, è utile prendere esplicita distanza da una critica razionalistica, quale quella che esercitò l'illuminismo: credere o non credere che il miracolo sia avvenuto avviene esclusivamente sulla base dell'esame delle fonti, e non sulla base di una presunta impossibilità che si verifichino eventi fuori dalla portata della nostra comprensione.¹² Questo atteggiamento di pensiero appare oggi dal punto di vista del sapere scientifico, superbo e inadeguato. Eventi inspiegabili non sono 'impossibili', a volte sono addirittura documentabili, il più delle volte rimangono per noi storicamente non comprovabili. La storia si lascia ricostruire, non 'verificare'. Se non si crede alla storicità dell'evento narrato – questa è la mia piattaforma argomentativa – non lo si può fare per giudizio razionalista, ma solo per giudizio storico.

La metodologia di ricerca sul Gesù storico si è oggi particolarmente affinata.¹³ Per passare al vaglio critico ciò che Gesù fece o disse, sono stati elaborati vari criteri, di cui cito i più consolidati e comunemente accettati:¹⁴

¹¹ F. LAMBIASI, *L'autenticità storica dei vangeli*, pp. 558 s.

¹² Se così fosse, anche la risurrezione di Gesù (vedi critica razionalista di epoca illuministica!) cadrebbe sotto il vaglio 'critico', mentre in questo caso la tomba vuota e le apparizioni del risorto sono, dal punto di vista delle fonti, in una situazione ben più fortunata del racconto di Lazzaro tornato dai morti. La risurrezione di Gesù, in quanto conseguenza tratta dai testimoni delle apparizioni, resta tuttavia un evento al di là della storicità comprovabile (cfr. G. THEISSEN - A. MERZ, *Der historische Jesus*, pp. 439-443).

¹³ Su una problematica così vasta è possibile qui trascogliere solo qualche indicazione bibliografica che aiuti ad entrare nel vivo della discussione attuale: G. THEISSEN - A. MERZ, *Der historische Jesus*; J.P. MEIER, *The Present State*; A. PUIG I TÀRRECH, *La recherche du Jésus historique*; V. FUSCO, *Passato e futuro*; B.A. PEARSON, *The Gospel*; D.L. BOCK, *Studying the Historical Jesus*; G. GHIBERTI, *Discussione sul 'Gesù storico'*; H.C. KEE, *Miracles in the Early Christian World*; H. HENDRICKX, *The Miracle Stories*.

¹⁴ Cfr. G. THEISSEN - D. WINTER, *Die Kriterienfrage*; E. MANICARDI, *Criteri di storicità*; M. EBNER - B. HEININGER, *Exegese des Neuen Testaments*, pp. 298-306; T. SÖDING, *Wege der Schriftauslegung*, pp. 289-294.

– Il criterio dell'attestazione multipla è in realtà un criterio di validità delle fonti. Si può formulare così: quanto più un dato materiale si trova attestato in diverse fonti – o in correnti di tradizione indipendenti – e quanto più antiche sono tali fonti, tanto più si accresce la probabilità di aver a che fare con materiale autenticamente risalente a Gesù. Se inoltre lo stesso materiale compare nelle diverse fonti con generi letterari o forme diverse (*Gattungen*), tanto più si aumenta tale probabilità. Non vale però il principio contrario: l'attestazione di una singola fonte non è un motivo sufficiente per escludere un racconto come inautentico.

– Il criterio dell'imbarazzo si può definire così: è molto improbabile che la Chiesa abbia creato qualcosa che le causasse imbarazzo. La tendenza negli stadi successivi della tradizione è piuttosto quella di attenuarlo.¹⁵

– Il criterio della coerenza o concordanza è stato formulato da Perrin: «Materiale proveniente dallo strato più antico della tradizione può essere ritenuto storicamente autentico, se si può dimostrare che esso concorda col materiale che è stato riconosciuto come autentico grazie al criterio della discontinuità». ¹⁶ Questo criterio interviene dopo che una certa quantità di materiale storico è stato isolato dai criteri precedenti.

– Il criterio della discontinuità o dissomiglianza (o unicità), formulato da Käsemann (1906-1998) può riassumersi così: «Un terreno abbastanza sicuro si incontra solo nell'unico caso in cui la tradizione (cioè lo strato più antico del testo) non sia riconducibile e ascrivibile né al Giudaismo né al Cristianesimo primitivo». ¹⁷ Si noti che questo criterio, da applicare sullo sfondo del criterio precedente, estrapola solo il materiale che rende Gesù unico rispetto sia al giudaismo, a cui appartenne, sia al cristianesimo, dove non lo seguì perfettamente.

– Il criterio dell'ambientazione storica prevede che un testo acquisti maggior credibilità storica quanto più corretti e insistenti sono i dettagli linguistici, culturali e geografici

¹⁵ Ad esempio, il battesimo di Gesù da parte di Giovanni è difficilmente invenzione postpasquale, dato che la prima Chiesa non avrebbe avuto interesse a far circolare una notizia avrebbe potuto offuscare la superiorità di Gesù di fronte al Battista.

¹⁶ N. PERRIN, *Was lehrte Jesus wirklich?*, p. 37.

¹⁷ E. KÄSEMAN, *Das Problem des historischen Jesus*, qui p. 205.

(*Lokalkolorit*) – quali ad esempio semitismi, nomi di luoghi, persone ecc. – della Palestina del tempo di Gesù, che il testo presenta.

– Il criterio della spiegazione necessaria, infine, prevede che siano da ritenere con maggior probabilità storici quegli elementi la cui autenticità è necessario riconoscere per comprendere altri elementi storicamente accertati.

– Il criterio della fede pasquale afferma che quanto più un testo fa ricorso a confessioni cristologiche della prima comunità cristiana o ad elementi della storia della passione e risurrezione di Gesù, tanto più necessari sono la precauzione e l'atteggiamento critico nel giudizio sulla storicità.¹⁸

Occorre qui ricordare che l'applicazione di questi criteri, i quali hanno un valore diverso tra loro, non è affatto meccanica, bensì soggetta a diversi fattori e gradi di probabilità. Essi risultano utili solo se applicati in modo convergente: *cum plurima cuncurrunt, maiora sunt indicia*.

Sottoponiamo al vaglio dei suddetti criteri lo strato più antico della tradizione, sopra riportato. Il criterio di attestazione multipla dà esito negativo: il testo è attestato soltanto da Giovanni, ovvero la tradizione che sta dietro a Giovanni – non depone a favore della storicità. Il criterio dell'imbarazzo dà esito negativo: il miracolo è grandioso e non avrebbe in nulla imbarazzato la Chiesa nel tramandarlo – non depone a favore della storicità. Il criterio della coerenza o concordanza in questo caso non interviene. Il criterio della discontinuità, da applicarsi però sullo sfondo del criterio precedente, dà esito positivo: di nessuno né nel giudaismo né nel cristianesimo è stato tramandato che abbia risuscitato un morto sepolto da quattro giorni nella tomba – deporrebbe a favore della storicità. Il criterio dell'ambientazione storica dà esito positivo: i dati geografici, i nomi di persone e il colorito locale sono perfettamente ambientabili nella Palestina del tempo di Gesù – depone a favore della storicità. Il criterio della spiegazione necessaria non interviene. Il criterio della fede pasquale dà esito negativo sul materiale redazionale giovanneo, intriso com'è di confessioni cristologiche e allusioni alla storia della passione e risurrezione di

¹⁸ Cfr. T. SÖDING, *Wege der Schriftauslegung*, pp. 291 s.

Gesù. Ma anche sul testo ricostruito della prima tradizione cristiana dà con ogni probabilità esito negativo: dopo aver tolto con metodo sottrattivo ogni traccia di professione di fede postpasquale, restano ancora i quattro giorni nel sepolcro, che tradiscono efficacemente una sensibilità e riflessione posteriore alla pasqua. Anche il criterio della fede pasquale non depone quindi a favore della storicità. Per avvalorare la maggiore probabilità di una storicità dell'evento narrato sono di sostegno esclusivamente i criteri dell'ambientazione storica ed eventualmente della discontinuità.

È tanto o è poco l'esito così ottenuto dall'esame critico? Per Latourelle e Lambiasi era tanto, al punto che da questa situazione delle fonti arrivavano alla conclusione di una possibile se non probabile storicità dell'evento narrato.¹⁹ Al contrario per Byrne, che segue da vicino la struttura argomentativa di J. Kremer,²⁰ l'esito ottenuto è troppo poco per dare credibilità storica al racconto. Egli, pur avendo ricostruito – con gli strumenti della critica letteraria – il testo antecedente alla redazione giovannea come racconto di risurrezione, ritiene tuttavia che all'origine del racconto di Giovanni ci fosse stato un resoconto di guarigione «gonfiato» poi in senso teologico in un racconto di risurrezione: «un racconto originario (e attendibile) riguardante una guarigione è diventato la storia di una risurrezione da morte».²¹ Ma come accettare questo atteggiamento alla base di una testimonianza, quella neotestamentaria, che si vuole ritenere attendibile? E come si passa da un racconto di risurrezione a uno di guarigione nello strato più antico della tradizione del testo? Giustamente, a mio avviso, mette in guardia da conclusioni veloci Kremer, quando osserva che non vi è alcuna prova che all'inizio della tradizione su Lazzaro stesse un racconto di guarigione.²²

Concludendo, vogliamo tornare alla domanda originaria: risuscitò veramente Gesù un uomo dal nome Lazzaro? La critica storica non offre, qui come anche altrove, una risposta definitivamente certa. Dall'esame condotto sulle fonti e sul testo si dovrà

¹⁹ Cfr. R. LATOURELLE, *Miracles de Jésus*, p. 268.

²⁰ J. KREMER, *Lazarus*, pp. 95-109.

²¹ B. BYRNE, *Lazzaro*, p. 92.

²² J. KREMER, *Lazarus*, pp. 106 s.: «Es gibt innerhalb des uns zugänglichen Quellenmaterials bisher keinen Beleg dafür, daß die ursprüngliche Erzählung von einer Heilung des Lazarus erst im Laufe der Zeit zu einer Totenerweckungsgeschichte geworden ist. Die in der Traditionsgeschichte erkennbare Tendenz einer Steigerung berechtigt noch nicht zu dem sicheren Schluß, daß am Anfang dieser Entwicklung eine Krankenheilung stand».

tuttavia convincentemente concludere che è doveroso ritenere come assolutamente improbabile che i fatti oggetto del racconto si siano svolti esattamente come narrati da Giovanni, e come poco probabile che un uomo di nome Lazzaro sia temporaneamente ritornato alla vita dopo quattro giorni di morte nel sepolcro.

Con questo dato negativo si arresta il percorso di critica storica, ma non quello della riflessione teologica. In questo senso vorrei chiudere questa breve disamina del problema della storicità dell'evento narrato in Gv 11,1-46 con tre considerazioni finali.

La prima: il giudizio della critica storica non implica conclusioni di fede. La fede postpasquale ha il suo fondamento nella morte e risurrezione di Gesù, non nella risuscitazione di Lazzaro o in uno dei miracoli compiuti da Gesù nella sua vita terrena. Non è la critica storica a muovere un attacco alla fede. A questo proposito si ricordi, anzi, che non mancano posizioni critiche immanenti alla fede, le quali si oppongono apertamente alla storicità dell'evento narrato, come osserva a modo suo acutamente Simoens: «È dall'interno di un universo teologico che ci domandiamo se può essere plausibile un ritorno alla vita terrena, mortale, di una persona già passata attraverso il giudizio di Dio, come implica la morte nella piena accezione [teologica] del termine. La risposta è negativa: non si vede come ciò sia possibile dal punto di vista della fede». ²³ Non importa qui condividere o respingere l'argomentazione, a mio avviso passibile di aporia, bensì tenerla presente per sviluppare un atteggiamento equilibrato e sereno nei confronti della critica storica.

Secondariamente, tra il giudizio storico, onesto e prudente, che ritiene più improbabile che probabile l'accadimento storico del fatto narrato, e una presa di posizione decisa sulla realtà di 'ciò che accadde' c'è uno iato teoricamente incolmabile. Lo storico ricostruisce – non sostituisce! – la storia: nessuno può fare, su base scientifica, asserzioni definitivamente convincenti su 'ciò che accadde'. Questo non va mai dimenticato.

Infine, chi volesse fare propria, da storico, la posizione di un improbabile accadimento storico di risurrezione, non può, da teologo, fermarsi qui. Infatti per la credibilità del testo da un punto di vista di fede, non si può ammettere che un autore abbia narrato spacciando per storici fatti, cui egli stesso, mentre mani-

²³ Y. SIMOENS, *Secondo Giovanni*, pp. 457 s.

polava la fonte, non poteva del tutto credere.²⁴ Questo, riflettuto dal punto di vista di una metodologia semiotica, è il punto in cui il lettore è costretto a risalire il più vicino possibile all'intenzione dell'autore e a prendere diretto contatto con lui: la sua intenzione (poniamo, di imbrogliare, contastorie, teologo, fedele convinto, semplice narratore senza spiccata coscienza storico-critica ecc.) guida la nostra lettura, orientando anche la risposta di fede al testo. Il testo non vuole mentire, chiede di essere creduto per vero: il suo messaggio di fede è poggiato non sulla storicità del fatto, ma sulla fede di chi, nel narrarlo, lo credette storico. Il messaggio in questo senso non è incrinato dalle conclusioni della critica storica. Il lettore, che vesta insieme i panni dello storico e del teologo, può da storico, ritenere il fatto improbabilmente accaduto, ma può, da teologo, fondare il messaggio della vita, narrato su Lazzaro, nella risurrezione di Gesù: se questa tiene, il messaggio tiene. «Ma se Cristo non è risorto, è vana la vostra fede» (1Cor 15,17)! In ultima analisi nessuna critica storica può fornire prove che conducano 'necessariamente' alla fede: la fede è un movimento di amore che unisce a Cristo, non è opera di convincimento. È proprio questo il segreto dei segni giovannei!

²⁴ Contro la tesi di una trasformazione del racconto originario di guarigione in racconto di risurrezione.

Conclusione

Il racconto è un condensato di temi teologici tipicamente giovannei e svolge un ruolo primario dal punto di vista sia teologico sia narrativo-strutturale all'interno del quarto vangelo. La forma letteraria del racconto, una composizione sapientemente costruita, rivela un'unica mano¹ capace di rielaborare in forma omogenea i dati consegnati dalla tradizione.

Il messaggio del brano è la rivelazione di Gesù come sorgente di una vita che non si spegne (οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα, v. 26), che nulla teme e che pienamente vive (v. 9 s.), che non è arrestata dalla morte (κἄν ἀποθάνῃ ζήσεται, v. 25), che esiste in totale comunione (πάντοτε, v. 42) con il Padre, da cui tutto riceve. Per vivere di questa vita basta unirsi alla sorgente: Gesù. Questo unirsi significa avere fede in lui (v. 25).

Il messaggio è rivolto a tutti: al morto (Lazzaro) che viene richiamato in vita, ai vivi (le sorelle) che hanno sperato in Gesù, a chi crede e sa senza ancora aver visto la gloria di Dio (Marta, v. 40), a chi ama Gesù intimamente (Maria, v. 2), a chi ancora non lo comprende (i discepoli, v. 15), ma lo segue da discepolo (v. 16), e a chi non lo conosce o addirittura lo tradisce (la folla dei Giudei, v. 42.45 s.). Per tutti costoro indistintamente Gesù è porta della vita e della risurrezione.

Tanto indifferenziato è il messaggio di invito alla fede, quanto differenziata è invece la risposta a questo messaggio: i discepoli cercano con ogni mezzo di evitare di seguire Gesù, Maria, che lo ama intimamente, constata in lacrime l'ormai (a giudizio di lei) inutile potere salvifico di Gesù, Marta che come la sorella lo ha invocato e professa davanti a lui il suo sapere e la sua fede in Gesù, cerca poi di impedirne l'azione, mentre

¹ Cfr. E. RUCKSTUHL - P. DSCHULNIGG, *Stilkritik und Verfasserfrage im Johannes-evangelium*, p. 25.

i Giudei si dividono tra quelli che credettero (forse gli stessi che riconobbero in Gesù l'amore per Lazzaro?) e quelli che lo tradiscono mettendolo in pericolo presso i farisei e gli anziani del tempio. L'unico che veramente è in sintonia con Gesù è il morto: solo Lazzaro risponde subito al grido e gli esce incontro, pur essendone materialmente impedito. Ma per lui non si è posta la questione di fede: morto come amico amato da Gesù, non si è dovuto ulteriormente confrontare con la domanda sulla fede. Del segno egli è il beneficiario diretto, ma non il destinatario inteso. Destinatari sono invece, insieme al lettore, gli altri personaggi, e tutto il racconto si svolge come una didattica dell'ascolto che fa ruotare il lettore da personaggio a personaggio man mano ciascuno entra in rapporto con Gesù. Questo spiega la peculiare struttura narrativa che vede i personaggi in rapporto diretto con Gesù, ma quasi mai in contatto tra loro.

Scopo del racconto è risvegliare la fede del lettore in Gesù. Ma il contenuto della fede non è la risurrezione, bensì Gesù come (principio di) risurrezione e vita. Il vero soggetto narrativo non è Lazzaro né la risurrezione dai morti, bensì il Figlio e il suo rapporto col Padre come porta della vita per i credenti. L'accento è sulla vita, non sulla morte. Questo spiega il particolare rapporto tra risurrezione e vita, che non è di successione temporale (si vive, si muore, si risorge), bensì di priorità di principio: 'Io sono la risurrezione e la vita', dice Gesù a Marta, non 'la vita e la risurrezione'. Chi è il risorto del brano? Non certo Lazzaro, che richiamato alla vita, tornerà alla morte, bensì chi ha visto la gloria di Dio e ha trovato la fede, e con essa la serenità di seguire Gesù, di accettare la morte, di credere che tutto è possibile a chi crede, e che il Figlio è portatore di una promessa più grande della risurrezione alla fine dei tempi: la risurrezione presente, che si identifica col credere in lui, e che rende la vita piena al presente e infinita nel futuro, al di là del dato della morte.

Per quanto riguarda la problematica storica la critica letteraria offre più elementi *contra* che *pro* per sostenere un giudizio positivo sulla storicità dell'evento narrato. Pur valutando come più probabile la secondarietà del racconto e quindi come più probabile l'inautenticità del fatto storico narrato – così come narrato –, non si può trasformare il grado di probabilità in certezza. È di vitale importanza a questo punto sottolineare che il giudizio critico storico non si basa su un pregiudizio razionalistico, quasi

che i miracoli siano eventi impossibili – a meno di dichiarare storicamente inautentica anche la risurrezione di Gesù e con tale anche il fondamento della fede cristiana –, e non implica conclusioni di fede.

Il filone di recezione del testo che vede questo racconto funzionalizzato a contenuti gnostici, come nel vangelo segreto di Marco e nelle sue letture anche moderne, si è provato essere una costruzione letteraria di epoca successiva che non dà alcun apporto costruttivo alla comprensione della pericope evangelica. Esso appartiene già alla storia della recezione del testo o alla storia della Chiesa, ed esula pertanto da questa indagine esegetica.

Il messaggio del racconto della risurrezione di Lazzaro è, a quanto è dato credere considerando la storia passata e presente, di viva attualità per ogni epoca: è messaggio eterno. Questo ne spiega la ricchissima storia della recezione del testo. Nessun credente può sentirsi in vita, se non vive pienamente e riccamente, senza paura e senza indugio le dodici ore di luce che Dio gli ha donato chiamandolo all'esistenza. E nessuno può morire in pace, senza sapere che dall'amore di Gesù Cristo per lui nascerà una nuova realtà dopo la morte, perché il suo amore e la sua vita per noi sono eterni. Quindi – chi vive (o crede di vivere) ma è morto, sia risuscitato alla vita e chi è morto nell'amore di Gesù non consideri persa la vita: Gesù ha la forza eterna di operare questo miracolo... e non è mai in ritardo!

Bibliografia

La presente bibliografia contiene l'elenco completo delle opere consultate. Queste vengono richiamate in forma abbreviata sia nelle note, sia in bibliografia nel caso siano state elencate quivi già una volta per esteso.

I. ABBREVIAZIONI

- BDR** F. BLASS - A. DEBRUNNER A., *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1982 (ed. orig. F. BLASS - A. DEBRUNNER - F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1976, 1990¹⁷).
- BETHl** Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium.
- BHH** B. REICKE - L. ROST, *Biblisch-historisches Handwörterbuch*, 4 voll., Göttingen 1962-1979.
- CSEL** Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
- EncBib** *Enciclopedia della Bibbia*, 6 voll., Torino 1969-1971 (ed. orig. *Enciclopedia de la Biblia*, Barcellona 1963-1967).
- GLNT** G. KITTEL (ed), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 14 voll., Brescia 1965-1984 (ed. orig. G. KITTEL - G. FRIEDRICH [edd], *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 10 voll., Stuttgart 1933-1973).
- GSC** Griechische Christliche Schriftsteller der ersten Jahrhunderte.
- TBLNT** L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD H., *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1976 (ed. orig. *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Wuppertal 1970).
- WUNT** Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament.

Le abbreviazioni inerenti la critica testuale (papiri, codici, autori, versioni, segni diacritici etc.) seguono l'edizione di E. NESTLE - K. ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 1996²⁷. Sporadiche, lievi deviazioni che si riscontrano per lezioni tratte dall'apparato critico di A. Merk o di altro editore più antico, vengono indicate in nota.

II. FONTI EXTRABIBLICHE

AESCHYLUS, *The Oresteia*, 2 voll., introduzione e commento di G. THOMSON, Amsterdam 1966.

Aesopica. A Series of Texts Relating to Aesop or Ascribed to him or Closely Connected with the Literary Tradition that Bears his Name, I: *Greek and Latin Texts*, ed. B.E. PERRY, Urbana 1952.

ARISTOPHANES, *Sämtliche Komödien*, trad. ted. di L. SEEGER, Zürich 1968.

AUBERTUS J. (ed), *Cyrillus Alexandrinus. Opera omnia* (Patrologia Graeca, 74), Paris 1863.

CHARITON, *Chairéas et Calliroé* (Les Belles Lettres), trad. it. di G. Molinié, Paris 1979.

DIODORUS OF SICILY, 12 voll., trad. ingl. di C.H. Oldfather, C.L. Sherman, F.R. Walton, Russel M. Geer, C. Bradford Welles (Loeb), London 1953.

EURIPIDES, 4 voll., trad. ingl. di A.S. Way (Loeb), London 1950.

FLAVIO GIUSEPPE, *La guerra giudaica*, 2 voll. (Fondazione Lorenzo Valla), Milano 1974.

HERODOTUS, 4 voll., trad. ingl. di A.D. Godley (Loeb), London 1946-1957.

HIPPOCRATES, *Sämtliche Werke*, trad. ted. e commento di R. FUCHS, München 1895-1900.

HOMER, *The Iliad*, 2 voll., trad. ingl. di A.T. Murray (Loeb), London 1954-1957.

– *The Odyssey*, 2 voll., trad. ingl. di A.T. Murray (Loeb), London 1953.

KLOSTERMANN E., *Eusebius Werke*, III,2: *Das Onomastikon der Biblischen Ortsnamen* (Griechisches Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, XI.1), Leipzig 1904.

JOSEPHUS, *Jewish Antiquities with an English Translation by H.St.J. Thackeray and R. Marcus*, V: *Books v-viii*, Cambridge (MA) - London 1988.

JUSTINUS, *Dialogus cum Tryphone*, ed. M. MARCOVICH (Texte und Studien, 47), Berlin - New York 1997.

LONGUS, *Daphnis et Chloe*, ed. M.D. REEVE, Leipzig 1982, 1994³.

LUCIAN, 8 voll., trad. ingl. A.M. Harmon, K. Kilburn, M.D. Macleod (Loeb), London 1955.

MARCHESI C., *Arnobii adversus nationes libri VII* (Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum, 62), Torino et al. 1953.

MARCUS TULLIUS CICERO, *Laelius de amicitia*, ed. A. FITZEK, Paderborn 1959.

ORIGENE, *Fragmenta in evangelio Johannis*, in ORIGENE, *Johanniskommentar (Origenis Commentatio in Johannem)*. *Origenes Werke*, IV (Griechische

Christliche Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, X), ed. E. PREUSCHEN, Berlin - Leipzig 1903.

– *Contre Celse*, introduzione, testo critico, traduzione e note di M. BORRET, Paris 1967.

PAUSANIA, *Description of Graece*, 5 voll., trad. ingl. di W.H.S. Jones (Loeb), London 1954.

PETRUS CHRYSOLOGUS, *Sermo LXIII: De Lazaro a mortuis suscitato* (MIGNE, Patrologia latina, 52, 375).

PHILOSTRATUS, *The Life of Apollonius of Tyana*, 2 voll., trad. ingl. F.C. Conybeare (Loeb), London 1950-1958.

PLATO, *Laches*, trad. ing. di W.R.M. Lamb (Loeb), London 1952.

– *Laws*, 2 voll., trad. ingl. di R.G. Bury (Loeb), London 1952.

– *Phaedo*, trad. ingl. di R.M. Lamb (Loeb), London 1953.

– *Euthyphron*, in PLATON, *Werke in acht Bänden*, greco/ted., trad. ted. di F. Schleiermacher, ed. G. EIGLER, I, Darmstadt 1990.

PLATON, *Sämtliche Werke*, 4 voll., Hamburg 1994, II: *Lysis, Symposium, Phaidon, Kleistophon, Politeia, Phaidros*.

Plutarchi vitae parallelae, ed. K. ZIEGLER, 1/1. 1/2 (Teubner), Leipzig 1969⁴ (1/2, 1964³).

PLUTARCO, *Catone*, in *Fünf Doppelbiographien*, greco/ted., I: *Alexandros und Cesar, Aristides und Marcus. Cato, Perikles und Fabius Maximus*, edd. K. ZIEGLER - M. FUHRMANN (Sammlung Tusculum), Zürich 1994.

SENECA, *Lettere a Lucilio, libro primo (epp. I-XII)*, ed. G. SCARPAT, Brescia 1975.

SOPHOCLES, 2 voll., trad. ingl. di F. Storr (Loeb), London 1951.

THUCYDIDES, 4 voll., trad. ingl. di C. Forster Smith (Loeb), London 1953-1959.

VOSTÉ J.-M., *Theodori Mopsuesteni Commenarius in Ev. Iohannis Apostoli interpretatus est* (CSCO 115/116 = syri 62/63), Paris - Louvain 1940.

WERNER O., *Aischylos. Tragodien und Fragmente* (Reihe Tusculum), München 2005.

XENOPHON, *Anabasis. Der Zug der Zehntausend*, ed. W. MURI, elaborazione e appendice di B. ZIMMERMANN, Düsseldorf - Zürich 2002³.

– *Scripta Minora*, trad. ingl. di E.C. Marchant (Loeb), London 1956.

III. AUTORI MODERNI

ABEL F.M., *Géographie de la Palestine*, 2 voll., Paris 1933-1938.

AHARONI Y., *The Land of the Bible*, London 1967 (1979²).

ALAND K. et al., *The Greek New Testament*, Stuttgart 1968².

ALAND K., *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*, 3 voll., Berlin 1978-1983.

ALBRIGHT W.F., *Some Archaeological and Topographical Results of a Trip Through Palestine*, in «Bulletin of the American Schools of Oriental Research», 13 (1923), pp. 3-14.

– *Excavations at Tell el-Ful*, in «Annual of the American School(s) of Oriental Research (in Jerusalem)», 4 (1924), pp. 158-190.

ALSZEGHY Z. - FLICK M., *Gloria Dei*, in «Gregorianum», 36 (1955), pp. 361-390.

AMMASSARI A., *La Risurrezione*, 2 voll., Roma 1976.

ANGIOLINI D.G., *Per una parentesi del IV Evangelo*, in «Palestra del clero», 18 (1939), pp. 130-131.

ANTISERI D., *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Brescia 1974 (1969¹).

ARENS E., *Narrative Theologie und theologische Theorie des Erzählens*, in «Katechetische Blätter», 110 (1985), 11, pp. 866-871.

BALAGUÉ M., *La resurrección de Lázaro (Jn 11,1-57). Confirmación solemne del poder de Jesús sobre la vida*, in «Cultura Bíblica», 19 (1962), pp. 16-29.

BALY D., *Geographisches Handbuch zur Bibel*, Neukirchen - Vluyn 1966 (ed. orig. *Geographical Companion to the Bible*).

BALZ H. - SCHNEIDER G. (edd), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 3 voll., Stuttgart 1980-1983.

BARDENHEWER O., *Der Name Maria. Geschichte der Deutung desselben*, Freiburg i.Br. 1895.

BARR J., *Semantica del linguaggio biblico*, trad. it., Bologna 1968.

BARRETT C.K., *Das Evangelium nach Johannes (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Sonderband)*, Göttingen 1990 (ed. orig. *The Gospel according to John*, London 1955, 1978²).

BARTHES R., *La lutte avec l'ange. Analyse textuelle de Genèse 32,23-33*, in R. BARTHES et al. (edd), *Analyse structurale et Exégèse biblique*, Neuchâtel 1971, pp. 27-39.

BAUER W., *Das Johannesevangelium (Handbuch zum Neuen Testament, VI)*, Tübingen 1933³.

- (ed), *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, ed. rielaborata da K. e B. ALAND, Berlin - New York 1988⁶.
- BAUER J.B. (ed), *Bibeltheologisches Wörterbuch*, 2 voll., Graz - Wien - Köln 1959.
- BECK D.R., *The Discipleship Paradigm. Readers and Anonymous Characters in the Fourth Gospel*, Leiden - New York - Köln 1997.
- BECKER J., *Wunder und Christologie*, in «New Testament Studies», 16 (1969-1970), pp. 130-148.
- *Das Evangelium nach Johannes*, Gütersloh - Würzburg 1981.
- *Aus der Literatur zum Johannesevangelium (1978-1980)*, in «Theologische Rundschau», 47 (1982), pp. 279-301.
- *Ich bin die Auferstehung und das Leben. Eine Skizze der johanneischen Christologie*, in «Theologische Zeitschrift», 39 (1983), pp. 138-151.
- BELLE VAN G., *The Signs Source in the Fourth Gospel. Historical Survey and Critical Evaluation of the Semeia Hypothesis* (BETHL, 141), Leuven 1994.
- BERGER K., *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung*, Heidelberg 1977.
- *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Gütersloh 1988.
- BERNARD J.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, 2 voll., Edinburgh 1928.
- BEVAN E., *Note on Mark 1,41 and John 11,33.38*, in «Journal of Theological Studies», 33 (1931-1932), pp. 186-188.
- BIERINGER R., *The Johannine Women and the Social Code of their Time*, in J.W. VAN HENTEN - A. BRENNER (edd), *Families and Family Relations as Represented in Early Judaism and Early Christianity: Texts and Fictions. Papers Read at a NOSTER colloquium in Amsterdam, June 9-11, 1998*, Leiden 2000, pp. 213-219.
- BIGUZZI G., *I «segni» giovannei*, in A. PASSONI DELL'ACQUA (ed), «*Il vostro frutto rimanga*», pp. 25-33.
- BITTNER W.J., *Jesu Zeichen im Johannesevangelium* (WUNT, 2.26), Tübingen 1987.
- BLACK M., *The Christological Use of the Old Testament in the New Testament*, in «New Testament Studies», 18 (1971-1972), pp. 9-32.
- BLOSS F. - DEBRUNNER A., *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1982 (ed. orig. F. BLOSS - A. DEBRUNNER - F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1976, 1990¹⁷).
- BOCK D.L., *Studying the Historical Jesus: A Guide to Sources and Methods*, Grand Rapids (MI) 2002.

BOISMARD M.E., *Un procédé rédactionnel dans le quatrième évangile: la Wiederaufnahme*, in M. DE JONGE (ed), *L'Évangile de Jean. Sources, Rédaction, Théologie* (BETHL, 44), Gembloux - Leuven 1977, pp. 235-241.

– LAMOUILLE A., *L'évangile de Jean. Commentaire par M.-E. Boismard et A. Lamouille, avec la collaboration de G. Rochais*, Paris 1977.

BOUSSET W., *Kyrios Christos*, Göttingen 1913.

BOVER J.M., *La resurrección de Lázaro*, in «Estudios Eclesiásticos», 28 (1954), pp. 57-72.

BOWEN C.R., *The Fourth Gospel as Dramatic Material*, in «Journal of Biblical Literature», 49 (1930), pp. 292-305.

BRAUN F.M., *Evangile selon Saint Jean*, Paris 1946.

BROWN C., *New Testament Theology*, 3 voll., Exeter 1978-1980 (trad. con aggiunte e revisioni dall'originale: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Wuppertal 1971).

BROWN R.E., *The Relation of 'The Secret Gospel of Mark' to the Fourth Gospel*, in «Catholic Biblical Quarterly», 36 (1974), pp. 466-485.

– *Giovanni*, 2 voll., Assisi 1979 (ed. orig. *The Gospel According to John*, Garden City [MI] 1966-1970).

BRUCE F.F., *The 'Secret' Gospel of Mark*, London 1974.

BRUTSCHECK J., *Die Maria-Marta Erzählung. Eine redaktionskritische Untersuchung zu Lk 10,38-42*, Frankfurt a.M. - Bonn 1986.

BULTMANN R., *Das Evangelium des Johannes (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament)*, Göttingen 1968¹⁰ (1952¹²; 1937-1941).

– *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1965⁵ (1958³).

BURKETT D., *Two Accounts of Lazarus' Resurrection in John 11*, in «Novum Testamentum», 36 (1994), 3, pp. 209-232.

BUSSCHE H. VAN DEN, *La Structure de Jean I-XII*, in M.-E. BOISMARD (ed), *L'Évangile de Jean: Études e problèmes*, Louvain 1958, pp. 61-69.

– *Giovanni*, trad. it., Assisi 1971.

BUTTRICK G.A. (ed), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 5 voll., Nashville (TN) - New York 1962.

BUZZETTI E.C., *La Parola tradotta*, Brescia 1973.

– *La Bibbia e le sue trasformazioni. Storia delle traduzioni bibliche e riflessioni ermeneutiche*, Brescia 1984.

BYRNE B., *Lazzaro. Una lettura di Giovanni 11,1-46*, Cinisello Balsamo (Milano) 1994 (ed. orig. *A Contemporary Reading of John 11:1-46*, Collegeville [MN] 1991).

- CADBURY H.J., *A Proper Name for Dives*, in «Journal of Biblical Literature», 81 (1962), pp. 399-402.
- *The Name of Dives*, in «Journal of Biblical Literature», 84 (1965), p. 73.
- CADMAN W.H., *The Raising of Lazarus (Jn 10,40-11,53)*, in «Studia evangelica» 1 [= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur, 73.II], Berlin 1959, pp. 423-434.
- CALLOUD J. - GENUYT F., *L'Evangile de Jean, II. Lecture sémiotique des chapitres 7 à 12*, Lyon 1987.
- CANCIK H. - SCHNEIDER H. (edd), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, 18 voll., Stuttgart - Weimar 1996 ss.
- CANINIUS A., *De locis S. Scripturae hebraicis comment.*, Antverpiae 1600.
- CANTARELLA R. - COPPOLA C., *Nozioni di sintassi greca*, Città di Castello (Perugia) 1983.
- CARLSON S.C., *The Gospel Hoax: Morton Smith's Invention of Secret Mark*, Wako (TX) 2005.
- CASTELLINI G.M., *Due note giovanee (6,39 ss.; 11,24)*, in «Rivista Biblica», 3 (1955), pp. 229-234.
- CHANTRAINE P., *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*, Paris 1968.
- CHAPELLE M. DE LA, 'Notre ami Lazare s'est endormi', in «La Vie spirituelle», 130 (1976), pp. 258-272.
- CHARLES R.H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 voll., Oxford 1963-1965.
- CLARK K.W., *Bethany*, in G.A. BUTTRICK (ed), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, I, pp. 387-388.
- COENEN L. - BEYREUTHER E. - BIETENHARD H., *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1976 (ed. orig. *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Wuppertal 1970).
- COLLINS R.F., *Representative Figures of the Fourth Gospel*, in «Downside Review», 94 (1976), pp. 26-46.
- CONNICK C.M., *The Dramatic Character of the Fourth Gospel*, in «Journal of Biblical Literature», 67 (1948), pp. 159-169.
- CORBASCIO CONTENTO M., *Il miracolo come evento nella crisi del Modernismo*, Bari 1998.
- CORSANI B., *I miracoli di Gesù nel quarto vangelo* (Studi Biblici, 65), Brescia 1983.
- CREMER H., *Biblico-theological Lexicon of New Testament Greek*, Edinburgh 1977.
- CULLMANN O., *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1968.

– *Studi di teologia biblica*, trad. it., Roma 1969.

CULPEPPER R.A., *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia (PA) 1983.

DALMAN G., *Orte und Wege Jesu*, Darmstadt 1924³.

DE HAES P., *Gloria Dei in Novo Testamento*, in «Collectanea Mechliniensia», 27 (1957), pp. 485-490.

DE JONGHE M., *De Resurrectione Lazari*, in «Collationes Brugenses», 28 (1928), pp. 41-45.

DELEBECQUE É., 'Lazare est mort', in «Biblica», 67 (1986), pp. 89-97.

– *Évangile de Jean. Texte traduit et annoté*, Paris 1987.

DELORME J., *Le réveil de Lazare, Jn 11,1-53. Exploration d'un langage symbolique*, Paper al General Meeting della Studiorum Novi Testamenti Societas, Roma 1981.

DESCAMPS A.-L. et al., *Genèse et structure d'un Texte du Nouveau Testament. Etude interdisciplinaire du chapitre 11 de l'Evangile de Jean* (Lectio divina, 104), Paris 1981.

DEXINGER F., *Henochs Zehnwochenapokalypse und offene Probleme der Apokalyptikforschung*, Leiden 1977.

DIBELIUS M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1971⁶.

DIMMLER H., *Die Auferweckung des Lazarus dem Evangelisten Johannes nacherzählt*, München 1926.

Dizionario della Bibbia e dei Vangeli. Nella storia, letteratura, arte e musica, 2 voll., Milano 2000, I: *I personaggi biblici*; II: *I personaggi dei Vangeli* (ed. orig. *Lexikon der biblischen Personen. Mit ihrem Fortleben in Judentum, Christentum, Islam, Dichtung, Musik und Kunst*, Stuttgart 1989).

DODD C.H., *The Prophecy of Caiphas*, in W.C. VAN UNNIK (ed), *Neotestamentica et Patristica: Eine Freundesgabe, Herrn Professor Dr. Oscar Cullmann zu seinem 60. Geburtstag*, Leiden 1962 = «Novum Testamentum. Supplements», 6 (1962), p. 134-143.

– *La tradizione storica nel quarto Vangelo*, Brescia 1983 (ed. orig. *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1965).

– *L'interpretazione del quarto Vangelo*, Brescia 1974 (ed. orig. *The Interpretation of the Fourth Gospel*, London 1950).

DOMERIS W.R., *The Johannine Drama*, in «Journal of Theology for Southern Africa», 42 (1983), pp. 29-35.

DUMMET M., *Biblische Exegese und Auferstehung*, in «Internationale katholische Zeitschrift Communio», 13 (1984), 3, pp. 271-283.

DUNKERLEY R., *Lazarus*, in «New Testament Studies», 5 (1958-1959), pp. 321-327.

- EBNER M. - HEININGER B., *Exegese des Neuen Testaments*, Paderborn 2005.
- ECKLE W., *Geist und Logos bei Cicero und im Johannesevangelium* (Spudasmata, 36), Hildesheim - New York 1978.
- ECO U., *Semiotik und Philosophie der Sprache*, München 1985 (ed. orig. *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino 1984).
- *Lector in fabula*, München - Wien 1987 (ed. orig. *Lector in fabula*, Milano 1979).
- *I limiti dell'interpretazione*, Milano 1990.
- EGGER W., *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*, Freiburg - Basel - Wien 1987.
- EICHHOLZ G., *Einführung in die Gleichnisse*, Neukirchen - Vluyn 1963.
- EICHLER A., *Zu Evangelium Johannis 11,25-26*, in «Neues Sächsisches Kirchenblatt», 39 (1932), pp. 309-314.
- ELLIGER K. - W. RUDOLPH - A. SCHENKER (edd), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Deutsche Bibelgesellschaft, 5222), Stuttgart 1997⁵.
- Enciclopedia della Bibbia*, 6 voll., Torino 1969-1971 (ed. orig. *Enciclopedia de la Biblia*, Barcelona 1963-1967).
- ERDOZÁIN L., *La función del signo en la fe según el cuarto evangelio* (Analecta Biblica, 33), Roma 1968.
- ESLINGER L., *Judas Game: The Biology of Combat in the Gospel of John*, in «Journal for the Study of the New Testament», 77 (2000), pp. 45-73.
- FACKRE G., *Narrative Theology*, in «Interpretation», 37 (1983), 4, pp. 340-352.
- FAUSTI S., *Fenomenologia del linguaggio. Per una ermeneutica teologica* (Diss.), Münster 1971-1972.
- *Ermeneutica Teologica*, Bologna 1973.
- FEUILLET A., *Les EGO EIMI christologiques du quatrième Évangile*, in «Recherches de science religieuse», 54 (1966), pp. 5-22, 213-240.
- *La composition littéraire de Jn 9-12*, in *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert* (Travaux de l'Institut catholique de Paris, 4), Paris 1957, pp. 478-493.
- FISCHBACH S.M., *Totenerweckungen. Zur Geschichte einer Gattung*, Würzburg 1992.
- FLANAGAN N., *The Gospel of John as Drama*, in «Bible today», 19 (1981), pp. 264-270.
- FORESTELL I.T., *I am the Resurrection and the Life*, in M.R. RYAN (ed), *Contemporary New Testament Studies*, Collegeville (PA) 1965, pp. 99-104 [= «Bible today», 1 (1962), 331-336].

FORTH T.F., *The Tomb of Lazarus and the Text of John*, in «Theology», 4 (1922), pp. 232-234.

FORTNA R.T., *A Dead Man raised*, in R.T. FORTNA, *The Gospel of Signs* (Society for New Testament Studies Monograph Series, 11), Cambridge 1970, pp. 74-87.

FREY J., *Das Bild 'der Juden' im Johannesevangelium und die Geschichte der johanneischen Gemeinde*, in M. LABAHN - K. SCHOLTISSEK - A. STROTMANN (edd), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium. Festgabe für Johannes Beutler SJ zum 70. Geburtstag*, Paderborn - München - Wien - Zürich 2004, pp. 33-53.

– SCHNELLE U., *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive* (WUNT, 175), Tübingen 2004.

FULLER R.H., *The Mission and Achievement of Jesus*, London 1954.

– *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung*, Düsseldorf 1968².

FUSCO V., *Passato e futuro nella «Ricerca del Gesù storico»*, in «Acta Pontificii Instituti Biblici», 1998-1999, pp. 605-613.

GALGOT J., 'Je suis', *nom de Dieu et identité de Jésus*, in «Revue du clergé africain», 14 (1959), pp. 124-144.

GALLI G., *Interpretazione e contesto*, Atti del I colloquio sull'interpretazione, Macerata 19-20 aprile 1979, Torino 1980.

– *Interpretazione e strutture*, Atti del II colloquio sull'interpretazione, Macerata 27-29 marzo 1980, Torino 1981.

GALLING K. (ed), *Biblisches Reallexikon*, Tübingen 1937¹ (1977²).

GARZONIO M., *Lazzaro. L'amicizia nella Bibbia*, Milano 1994.

GENUYT F., *Ressusciter pour apprendre à vivre et à mourir*, in «Lumière et vie (Lyon)», 35 (1986), pp. 63-74.

GEYER P. (ed), *Itineraria Hierosolymitana* (CSEL, XXXIX), Wien 1898.

GHERARDI G., *Per una parentesi del IV vangelo*, in «Palestra del clero», 17 (1938), pp. 337-343.

GHIRBERTI G., *Colloquio sull'interpretazione*, in «Rivista biblica», 27 (1979), 3-4, pp. 379-400.

– *Seminario di studio sulla lettura molteplice della Bibbia*, in «Rivista Biblica», 27 (1979), 3-4, pp. 403-405.

– *Vangelo secondo Giovanni. Commentario*, in L. ALONSO SCHÖKEL - L. PACOMIO, *La Bibbia, parola di Dio scritta per noi*, Torino 1980, III, pp. 327-457.

– *La risurrezione di Gesù*, Brescia 1982.

– *La sepoltura di Gesù*, Roma 1982.

– *Discussione sul 'Gesù storico' in Italia (ultimo quarto del sec. XX)*, in M. BOYER (edd), *Le Jésus de l'histoire à travers le monde – The Historical Jesus from Around the World*, Montreal 2005.

GIBLIN C.H., *Suggestion, Negative Response, and Positive Action in St. John's Portrayal of Jesus*, in «New Testament Studies», 26 (1979-1980), pp. 197-211.

GNILKA J., *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, München 1970.

– *Johannesevangelium*, Würzburg 1983.

GREIMAS A.J., *Semantica strutturale*, Milano 1969 (ed. orig. *Sémantique structurale*, Paris 1966).

– *Modelli semiologici*, Urbino 1967.

GRELOT P., *Les Juifs dans l'Évangile selon Jean. Enquête historique et réflexion théologique*, Paris 1995.

GRESHAKE G. - KREMER J., *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1992².

GRIMM W., *Das Opfer eines Menschen. Eine Auslegung von Joh. 11,47-53*, in G. MÜLLER (ed), *Israel hat dennoch Gott zum Trost - Festschrift für Schalom Ben-Chorin*, Trier 1978, pp. 61-62.

GROBEL K., ... *Whose Name was Neves*, in «New Testament Studies», 10 (1963-1964), pp. 373-382.

GRÖG M., *Mirjam, ein weiterer Versuch*, in «Biblische Zeitschrift», 23 (1979), pp. 285-289.

GROSSOUW W.K., *'Ich bin die Auferstehung und das Leben. Glaubst du das?'*, in «Schrift», 9 (1970), pp. 98-102.

GUILLERAND A., *San Giovanni. Una lettura spirituale del quarto vangelo*, Milano 1995.

GÜTTGEMANNS E., *«Text» und «Geschichte» als Grundkategorien der generativen Poetik. Thesen zur aktuellen Diskussion um die «Wirklichkeit» der Auferstehung*, in «Linguistica biblica», 11-12 (1972), pp. 2-12.

HAENCHEN E., *Das Johannesevangelium. Ein Kommentar aus den nachgelassenen Manuskripten herausgegeben von U. Busse*, Tübingen 1980.

HAHN F., *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen 1963.

HAMID-KHANI S., *Revelation and Concealment of Christ*, Tübingen 2000.

HANSON A.T., *The Old Testament Background to the Raising of Lazarus*, in «Studia evangelica», 6 [= «Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur», 112] (1973), pp. 252-255.

HATCH E. - REDPATH H.A., *A Concordance to the Septuagint*, 2 voll., Graz 1954.

HENDERSON A., *Notes on John XI*, in «Expository times», 32 (1920-1921), pp. 123-126.

HENDRICKX H., *The Miracle Stories and the Synoptic Gospels*, San Francisco (CA) 1987.

HENGEL M., *Die johanneische Frage: ein Lösungsversuch*, Tübingen 1993.

HENNEBERRY B.H., *The Raising of Lazarus (John 11,1-44). An Evaluation of the Hypothesis that a Written Tradition Lies Behind the Narrative*, Ann Arbor (MI), University Microfilms, 1984.

HERNER S., *Erziehung und Unterricht in Israel*, in C. ADLER - A. EMBER (edd), *Oriental Studies, dedicated to Paul Haupt*, Baltimore (MD) - Leipzig 1926 (rist. Leipzig 1975), pp. 58-66.

HITCHCOCK F.R.M., *The Dramatic Development of the Fourth Gospel*, in «Expositor (London)», VII serie (1907), 4, pp. 266-279.

– *Is the Fourth Gospel a Drama?*, in «Theology», 7 (1923), pp. 307-317, rist. in M.W.G. STIBBE, *The Gospel of John as Literature: An Anthology of Twentieth-Century Perspectives*, Leiden - New York - Köln 1993, pp. 15-24.

HOEGEN-ROHLS C., *Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium*, Tübingen 1996.

HOFBECK S., *Die Auferweckung des Lazarus*, in S. HOFBECK, *Semeion. Der Begriff des 'Zeichens' im Johannesevangelium unter Berücksichtigung seiner Vorgeschichte* (Münsterschwarzacher Studien, 3), Münsterschwarzach 1970, pp. 136-147.

HOFIUS O., *Die Auferweckung des Lazarus. Joh 11,1-44 als Zeugnis narrativer Christologie*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 102 (2005), 1, pp. 17-34.

HOH J., *'Omnis qui vivit et credit in me non morietur in aeternum'*, in «Verbum Domini», 2 (1922), pp. 333-335.

HOLZMEINTER U., *Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Überlieferung*, Innsbruck 1922.

HOPHAN O., *Los Apóstoles*, Barcelona 1957.

HOSKYNES E.C., *The Fourth Gospel*, London 1961².

HOWARD W.F. - BARRETT C.K., *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*, London 1955.

HUNGER H., *Zur Datierung des Papyrus Bodmer II (P⁶⁶)*, in «Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophische-historische Klasse», 4 (1960), pp. 12-33.

HUNTER W.B., *Contextual and Genre Implications for the Historicity of John 11,41b-42*, in «Journal of the Evangelical Theological Society», 28 (1985), pp. 53-70.

IACOPINO G., *Il Vangelo di Giovanni nei testi gnostici copti*, Roma 1995.

JENNI E. - WESTERMANN C., *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, 2 voll., Torino 1978-1982 (ed. orig. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 2 voll., München - Zürich 1971-1975).

JEREMIAS J., *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Göttingen 1963.

– *Le parabole di Gesù*, Brescia 1967 (ed. orig. *Die Gleichnisse Jesu*, München - Hamburg 1952¹).

JIEMÉNEZ PÉREZ A. - CRUZ ANDREOTTI G. (edd), *Aladas Palabras: correos y comunicaciones en el Mediterraneo*, Madrid 1999.

JOHNSON R.R., *Resurrecting the Bible. Towards a Dialogical Bible Study Model Using Historical, Critical and Experimental Methodologies (Joh 11,1-44)*, in «DissAb.A», 37 (1976), 2958 A.

JOLY R., *Le Vocabulaire chrétien de l'amour est-il original? Φιλεῖν et ἀγαπᾶν*, Bruxelles 1968.

JONES J.R., *Narrative Structures and Meaning in John 11,1-54*, Ann Arbor (MI), University Microfilms, 1982.

JÜNGEL E., *Verità metaforica*, in P. RICOEUR - E. JÜNGEL, *Dire Dio. Riflessioni sulla rilevanza della metafora come contributo all'ermeneutica di una teologia narrativa*, Brescia 1979 (ed. orig. *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974).

KAMMLER H.C., *Christologie und Eschatologie* (WUNT, 126), Tübingen 2000.

KÄSEMANN E., *Das Problem des historischen Jesus*, in E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Göttingen 1970⁶, pp. 187-214.

KEE H.C., *Miracles in the Early Christian World*, Yale (CT) 1983.

KEENER C.S., *The Gospel of John. A Commentary*, 2 voll., Peabody (MA) 2003.

KEIL G., *Das Johannesevangelium. Ein philosophischer und theologischer Kommentar*, Göttingen 1997.

KISSINGER W.S., *The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography*, Madison (NJ) - London 1979.

KISTEMAKER S.J., *The Parables of Jesus*, Grand Rapids (MI) 1980.

KITTEL G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 14 voll., Brescia 1965-1984 (ed. orig. G. KITTEL - G. FRIEDRICH [edd], *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 10 voll., Stuttgart 1933-1973).

KITZBERGER I.R., *Mary of Bethany and Mary of Magdala – Two Female Characters in the Johannine Passion Narrative. A Feminist, Narrative-Critical Reader-Response*, in «New Testament Studies», 41 (1995), pp. 564-586.

KLAUCK H.-J., *Kirche als Freundesgemeinschaft? Auf Spurensuche im Neuen Testament*, in «Münchener theologische Zeitschrift», 42 (1991), pp. 1-14; poi in H.-J. KLAUCK, *Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus*, Freiburg i.Br. 1992, pp. 95-123.

KOESTER C.R., *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community*, Minneapolis (MN) 2003.

- KOPP C., *Grabungen und Forschungen im Heiligen Land 1867/1938*, Köln 1939.
- *I luoghi santi degli evangelii*, Milano 1966 (ed. orig. *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg 1958).
- KRAMER W., *Christos Kyrios Gottessohn*, Zürich 1963.
- KREMER J., *Auferstanden-auferweckt*, in «Biblische Zeitschrift», 23 (1979), pp. 97-98.
- *Die Lazarusgeschichte. Ein Beispiel urchristlicher Christusverkündigung*, in «Geist und Leben», 58 (1985), pp. 244-258.
- *Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11, 1-46*, Stuttgart 1985.
- KROLL G., *Auf den Spuren Jesu. Sein Leben - Sein Wirken - Seine Zeit*, Leipzig 2002¹².
- LAFON G., *Croire et vivre chez Jean XI,17-27*, in «Revue théologique de Louvain», 6 (1975), pp. 130-134.
- *Propositions pour une lecture sémiotique*, in A.-L. DESCAMPS et al., *Genèse et structure d'un Texte du Nouveau Testament*, pp. 185-211.
- LAGRANGE M.-J., *Evangile selon Saint Jean*, Paris 1925.
- LAMBIASI F., *L'autenticità storica dei vangeli. Studio di criteriologia*, Bologna 1976.
- LAMPARTER H., *Die Hoheit Jesu. Eine Auslegung der Ich-bin-Worte im Johannevangelium*, Stuttgart 1985.
- LANGÉVIN P.E., *Bibliographie Biblique*, Québec 1978².
- LARSEN I., *Walking in the Light. A Comment on John 11,9-10*, in «Bible Translator», 37 (1986), pp. 432-436.
- LATOURELLE R., *Authenticité historique des miracles de Jésus: Essai de critères*, in «Gregorianum», 54 (1973), pp. 225-262.
- *L'accès à Jésus par les Evangiles. Histoire et herméneutique*, Tournai - Paris - Montréal 1978.
- *Résurrection de Lazare (Gv 11,1-45)*, in R. LATOURELLE, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Montréal - Paris 1986, pp. 260-269.
- *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Montréal - Paris 1986 (trad. it. *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo*, Assisi 1987).
- LEAL I., *De amore Iesu erga amicum Lazarum*, in «Verbum Domini», 21 (1941), pp. 59-64.
- LEE D.A., *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel. The Interplay of Form and Meaning*, Sheffield 1994, pp. 188-226.
- LEMAN J., *Lazarus: op zoek naar een actueel en kritisch verantwoord verstaan van Johannes 11*, in «Tijdschrift voor geestelijk leven», 29 (1973), pp. 156-166.

- LÉON-DUFOUR X., *Dizionario di Teologia Biblica*, Torino 1977 (ed. orig. *Vocabulaire de Theologie Biblique*, Paris 1970).
- *Dizionario del Nuovo Testamento*, Brescia 1978 (ed. orig. *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris 1975).
- *Bulletin de litterature johannique*, in «Recherches de science religieuse», 68 (1980), pp. 271-316.
- *Bulletin d'exégèse du Nouveau Testament*, in «Recherches de science religieuse», 73 (1985), pp. 245-280.
- LEWIS F.W., *A Certain Village, Not Bethany*, in «Expository Times», 32 (1920-1921), p. 330.
- LIDDELL H.G. - SCOTT R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968.
- LIGHTFOOT R.H., *St. John's Gospel*, Oxford 1956.
- LINDARS B., *The Gospel of John*, London 1972.
- *Rebuking the Spirit. A New Analysis of the Lazarus Story of John 11*, in «New Testament studies», 38 (1992), pp. 89-104; poi in *Essays on John* (Studiorum Novi Testamenti Auxilia, 17), Leuven 1992, pp. 183-198.
- LISCHER R., *The Limits of Story*, in «Interpretation», 38 (1984), 1, pp. 26-38.
- LOHFINK G., 'Wenn wir ihn so weitermachen lassen ...', in «Orientierung», 48 (1984), pp. 62-63.
- LOISY A., *Le quatrième Evangile*, Paris 1903.
- LOOS VAN DER H., *The Miracles of Jesus*, in «Novum Testamentum. Supplements», 9 (1965), pp. 559-589 [= «Verbum Domini», 46 (1968) pp. 111- 135].
- LOTZ J.B., *Martha und Maria*, in «Geist und Leben» 32 (1959), pp. 161-165.
- LUCK G. (ed), *Arcana Mundi. Magia, miracoli, demonologia*, I, Milano 1997.
- LÜTGEHETMANN W., *Die Hochzeit von Kana – Joh 2,1-11* (Biblische Untersuchungen, 20), Regensburg 1990.
- MAERTENS T., *Histoire et fonction de trois grandes péripécies: l'aveugle-né, la Samaritaine, Lazare*, in «Concilium. Revue internationale de théologie (Paris)», 22 (1967), pp. 57-60.
- MAGGIONI B., *Il vangelo di Giovanni*, in *I vangeli*, Assisi (Perugia) 1975, pp. 1301-1713.
- MALATESTA E., *St. John's Gospel 1920-1965*, Roma 1967.
- MALHERBE J.-F., *Approches disciplinaires et travail interdisciplinaire*, in A.-L. DESCAMPS et al., *Genèse et structure d'un Texte du Nouveau Testament*, pp. 11-34.
- *Genèse et/ou structure? A propos de l'articulabilité des approches historico-critique et structurale*, in A.-L. DESCAMPS et al., *Genèse et structure d'un Texte du Nouveau Testament*, pp. 151-163.

– *Remarques sur la complémentarité des approches génétique et structurale d'un texte biblique*, in A.-L. DESCAMPS et al., *Genèse et structure d'un Texte du Nouveau Testament*, pp. 277-292.

MALZONI C.V., 'Moi, je suis la résurrection'. *Jean 11,25 dans la tradition syriaque ancienne*, in «Revue Biblique», 106 (1999), pp. 421-440.

MANICARDI E., *Criteri di storicità e storia di Gesù oggi*, in «Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione», 7 (2003), pp. 421-442.

MANNUCCI V., *Giovanni. Il vangelo narrante*, Bologna 1993.

MANSON E., *The EGO EIMI of the Messianic Presence in the New Testament*, in «Journal of Theological Studies», 48 (1947), pp. 137-145.

MANZI F., *Resa credente o resistenza incredula al segno della risurrezione di Lazzaro*, in A. PASSONI DELL'ACQUA (ed), «*Il vostro frutto rimanga*», pp. 111-118.

MARCHADOUR A., *Lazare. Histoire d'un récit. Récits d'une histoire* (Lectio divina, 132), Paris 1988.

MARCHESE A., *Metodi e prove strutturali*, Milano 1979 (1974¹).

– *Dizionario di retorica e stilistica*, Milano 1985⁵.

MARCHESELLI-CASALE C., *Risorgeremo, ma come?*, Bologna 1988.

MARIN L., *Sémiotique de la Passion*, Paris 1971.

MARSH J., *Saint John*, London 1968.

MARTIGNANI L., «*Il mio giorno*». *Indagine esegetico-teologica sull'uso del termine ἡμέρα nel quarto vangelo*, Roma 1998.

MARTIN J.P., *History and Eschatology in the Lazarus Narrative*, in «Scottish Journal of Theology», 17 (1964), pp. 332-343.

MATEOS J. - BARRETO J., *Dizionario teologico del vangelo di Giovanni*, Assisi (Perugia) 1982.

– *Il Vangelo di Giovanni*, Assisi (Perugia) 1982.

MC NEIL B., *The Raising of Lazarus*, in «Downside Review», 92 (1974), pp. 269-275.

MEES M., *Die frühe Rezeptionsgeschichte des Johannesevangeliums. Am Beispiel von Textüberlieferung und Väterexegese* (Forschung zur Bibel, 72), Würzburg 1994.

MEIER J.P., *The Present State of the 'Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain*, in «Biblica», 80 (1999), pp. 459-487.

MERK A., *Novum Testamentum graece et latine*, Roma 1964⁹.

MERLI D., *Lo scopo della risurrezione di Lazzaro*, in «Bibbia e oriente», 12 (1970), pp. 59-82.

MERLIER O., *Note sur deux passages du quatrième Evangile*, in «Bulletin de correspondance hellénique», 54 (1930), pp. 228-240.

METZ J.B., *Breve apologia del narrare*, in «Concilium», 9 (1973), pp. 860-878 (80-98).

METZGER B.M., *Index to Periodical Literature on Christ and the Gospels*, Leiden 1966.

– *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London - New York 1971.

– *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration*, New York - London 1992³ (1964¹).

MEYER H.A.W., *Kritisch exegetisches Handbüch über das Evangelium des Johannes (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament)*, Göttingen 1869⁵.

MICHIELS R., *De opwekking van Lazarus*, in «Collationes Brugenses et Gandavenses», 21 (1975), pp. 433-447.

MODA A., *Quarto vangelo: 1966-1972. Una selezione bibliografica*, in «Rivista biblica», 22 (1974), pp. 53-86.

MOLLAT D., *L'évangile selon Saint Jean*, Paris 1973³.

MOLONEY F.J., *The Faith of Martha and Mary. A Narrative Approach to John 11,17-40*, in «Biblica», 75 (1994), pp. 471-493.

– *Can Everyone be Wrong? A Reading of John 11.1-12.8*, in «New Testament Studies», 49 (2003), pp. 505-527.

MOLTMANN-WENDEL E., *Die domestizierte Martha*, in «Evangelische Theologie», 42 (1982), pp. 26-37.

MORLET M., *Le dernier signe de la glorification de Jésus*, in «Assemblées du Seigneur», 18 (1970), pp. 11-25.

MORTARA GARAVELLI B., *Manuale di retorica*, Milano 1998 (1988¹).

MOULE C.F.D., *The Meaning of 'Life' in the Gospels and Epistles of St John. A Study in the Story of Lazarus*, in «Theology», 78 (1975), pp. 114-125.

MOULTON J.H. - TURNER N., *A Grammar of New Testament Greek*, 4 voll., Edinburgh 1967-1976 (1906¹-1976).

MOUNIN G., *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris 1963.

MUSSNER F., *Il vangelo di Giovanni e il problema del Gesù storico*, Brescia 1968 (ed. orig. *Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus*, Freiburg i.Br. 1965).

– *I miracoli di Gesù. Problemi preliminari*, Brescia 1969.

NEIRYNCK F., *Jean et les synoptiques* (BETHL., 49), Leuven 1979.

NESTLE E. - ALAND K., *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 1996²⁷.

NEUHAUS D. (ed), *Teufelskinder oder Heilsbringer – die Juden im Johannes-Evangelium*, Frankfurt a.M. 1990.

NICOL W., *The Semeia in the Fourth Gospel. Tradition and Redaction* (Supplement to Novum Testament, 32), Leiden 1972.

NIDA A., *Toward a Science of Translating*, Leiden 1964.

NORMANN F., *Christos Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts*, Münster 1966.

ORSATTI M., *Giovanni. Il vangelo 'ad alta definizione'*, Milano 1999.

PAGELS E.H., *The Johannine Gospels in Gnostic Exegesis. Heracleon's Commentary on John*, Nashville - New York 1973.

PANIMOLLE S.A., *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, 3 voll., Bologna 1978-1984.

PASSONI DELL'ACQUA A. (ed), «Il vostro frutto rimanga» (Gv 16,16). *Miscellanea per il LXX compleanno di Giuseppe Ghiberti*, Bologna 2005.

PATTE A., *Pour une exégèse structurale*, Paris 1978.

PATTE D., *Semiology and Parables*, Pittsburgh (PA) 1976.

PATTERSON S.J. - KUESTER H., *The Secret Gospel of Mark*, in R.J. MILLER (ed), *The Complete Gospels: Scholars Version*, Sonoma (CA) 1992, pp. 402-405.

PAUL A., *La résurrection de Lazare*, in A. PAUL, *Le Fait biblique* (Lectio divina, 100), Paris 1979, pp. 187-222.

PEARCE K., *The Lucan Origins of the Raising of Lazarus*, in «Expository Times», 96 (1984-1985), pp. 359-361.

PEARSON B.A., *The Gospel According to the Jesus Seminar*, in «Religion», 25 (1995), pp. 317-338.

PELLEGRINI S., *Elija, Wegbereiter des Gottessohnes. Eine textsemiotische Untersuchung im Markusevangelium* (Herders Biblische Studien, 26), Freiburg i.Br. 2000.

– *Der Apostel Thomas: Sehen und Glauben*, in M. BLUM - R. KAMPLING (edd), *Grenzen und Wege*, Berlin 2000, pp. 73-95.

– *Die Sturmstillungssperikope (Mk 4,35-41). Eine Lektüre nach Ecos Modell-Leser-Theorie*, in «Annali di Studi Religiosi», 3 (2002), pp. 319-373.

PENNA R., *Le costruzioni del verbo πιστεύω nel Nuovo Testamento*, in A. PASSONI DELL'ACQUA (ed), «Il vostro frutto rimanga», pp. 219-229.

PERRIN N., *Was lehrte Jesus wirklich? Rekonstruktion und Deutung*, Göttingen 1972.

PIEPER J., *Über den Glauben*, München 1962.

PIERCE E.L., *The Fourth Gospel as Drama*, in «Religion in Life», 29 (1960), pp. 453-455.

PIROT L. et al., *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, 10 voll., Paris 1926-1985.

POLLARD T.E., *The Raising of Lazarus*, in «*Studia Evangelica*», 6 [= «Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur», 112] (1973), pp. 434-443.

POPKES E.E., *Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Studien zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus* (WUNT, 2.197), Tübingen 2005.

PREISKER H., *Wundermächte und Wundermänner der hellenistisch-römischen Kultur und die Auferweckung des Lazarus in Jo. 11*, in «*Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*», 2 (1952-1953), pp. 519-523.

PRETE B., *E lo legarono con bende*, in «*Bibbia e oriente*», 10 (1968), pp. 189-196.

PUIG I TÀRRECH A., *La recherche du Jésus historique*, in «*Biblica*», 81 (2000), pp. 179-201.

PURVIS J.D., *The Fourth Gospel and the Samaritans*, in «*Novum Testamentum*», 17 (1975), pp. 161-198.

QUINE W., *On the Reasons for the Indeterminacy of Translation*, in «*Journal of Philosophy*», 67 (1970), pp. 178-183.

RÁBANOS ESPINOSA R. - MUÑOZ LEÓN D., *Bibliografía Joanica. Evangelio, Cartas y Apocalipsis 1960-1986* (Bibliotheca Hispana Biblica, 14), Madrid 1990.

RAHILLY A.O., *The Family at Bethany*, Oxford 1949.

RAHLFS A., *Septuaginta*, 2 voll., Stuttgart 1965⁸.

REICKE B. - ROST L., *Biblisch-historisches Handwörterbuch*, 4 voll., Göttingen 1962-1979.

REINHARTZ A., *From Narrative to History: The Resurrection of Mary and Martha*, in A. BRENNER (ed), *The Feminist Companion to the Bible 10*, Sheffield 1996, pp. 197-224.

REISER W.E., *The Case of the Tidy Tomb*, in «*Heythrop Journal*», 14 (1973), pp. 47-57.

RENA J., *Women in the Gospel of John*, in «*Eglise et Théologie*», 17 (1986), pp. 131-147.

RICHARD E., *Expressions of Double Meaning and Their Function in the Gospel of John*, in «*New Testament Studies*», 31 (1985), pp. 96-112.

RICHARDS H.J., *The Miracles of Jesus: What Really Happened?*, London 1983.

RICHARDSON A., *The Gospel according to St. John*, London 1959.

RICHTER G., *Studien zum Johannesevangelium* (Biblische Untersuchungen, 13), a cura di J. HAINZ, Regensburg 1977.

RICHTER W., *Exegese als Literaturwissenschaft*, Göttingen 1971.

RICOEUR P. - JUNGEL E., *Dire Dio. Riflessioni sulla rilevanza della metafora come contributo all'ermeneutica di una teologia narrativa*, Brescia 1979 (ed. orig. *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974).

RIESNER R., *Bethanien jenseits des Jordan. Topographie und Theologie im Johannesevangelium*, Gießen 2002.

RIGA P., *Signs of Glory. The Use of 'Semeion' in St. John's Gospel*, in «Interpretation», 17 (1963), pp. 402-424.

RINALDI G., *Marta*, in «Bibbia e Oriente», 5 (1963), pp. 123-126.

RIVA F., *Metodi d'esegesi strutturale dei racconti evangelici. Confronto per una discussione*, in «Rivista biblica», 31 (1983), pp. 293-327.

– *L'esegesi narrativa: dimensioni ermeneutiche*, in «Rivista biblica», 37 (1989), pp. 129-160.

ROBERT R., *Du suaire de Lazare à celui de Jésus. Jean XI, 44 et XX, 7*, in «Revue Thomiste», 88, (1988), pp. 410-420.

ROCHAIS G., *Les récits de résurrection des morts dans le Nouveau Testament* (Society for New Testament Studies Monograph Series, 40), Cambridge 1981.

RODRIGUEZ CARMONA A., *El vocabulario neotestamentario de Resurrección a la luz del Targum y literatura intertestamentaria*, in «Estudios bíblicos», 38 (1979-1980), pp. 97-113.

– *Orígen de las [107] fórmulas de resurrección con anistánai y egeirein*, in «Estudios Eclesiásticos», 55 (1980), pp. 27-58.

ROMANIUK K., *'Io sono la risurrezione e la vita'*, in «Concilium», 6 (1970), pp. 1842-1853.

RUCKSTUHL E. - DSCHULNIGG P., *Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium. Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 17), Freiburg - Göttingen 1991.

RYCKMANS G., *De historicitate resurrectionis Lazari (Joann. XI)*, in «Collectanea Mechliniensia», NS, 2 (1928), pp. 309-311.

SABOURIN L., *Resurrectio Lazari*, in «Verbum Domini», 46 (1968), pp. 339-350.

SABUGAL S., *La resurrección de Lázaro (Jn 11,1-54)*, in «Estudio agustiniano», 24 (1989), pp. 55-70.

SACCHI P., *L'apocalittica del I sec.: peccato e giudizio*, in B. CHIESA (ed), *Correnti culturali e movimenti religiosi del giudaismo*, Atti del V Congresso internazionale dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo, San Miniato 12-15 novembre 1984 (Testi e studi. Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo, 5), Roma 1987, pp. 59-78.

SAHLIN H., *Lazarus-gestalten i Luk 16 och Joh 11*, in «Svensk exegetisk årsbok», 37-38 (1972-1973), pp. 167-174.

SALAS A., *La resurrección de Lázaro*, in «Biblia y fe», 8 (1982), pp. 181-194.

SALIER W.H., *The Rhetorical Impact of the Semeia in the Gospel of John. A Historical and Hermeneutical Perspective* (WUNT, 2.186), Tübingen 2004.

SALLER S., *Excavations in the Ancient Town of Bethany*, in «Studium Biblicum Franciscanum», (1951-1952), 8, pp. 119-162.

– *Stamped Impressions on the Pottery of Bethany*, in «Studium Biblicum Franciscanum», (1952-1953), 3, pp. 5-36.

SANDERS J.N., 'Those whom Jesus loved', in «New Testament Studies», 1 (1954), pp. 29-41.

– *Lazarus of Bethany*, in G.A. BUTTRICK (ed), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, III, p. 103.

SASS G., *Die Auferweckung des Lazarus. Eine Auslegung von Johannes 11*, Neukirchen - Vluyn 1967.

SAUSER E., *Das Bild von der Auferweckung des Lazarus in der frühchristlichen und in der östlichen Kunst*, in «Trierer theologische Zeitschrift», 90 (1981), pp. 276-288.

SCERBO F., *Dizionario Ebraico e Caldaico del Vecchio Testamento*, Firenze 1912.

SCHELBERT G. - MUSSNER F., *Methoden der Evangelienexegese*, Zürich 1985.

SCHENK W., *Die Aufgaben der Exegese und die Mittel der Linguistik*, in «Theologische Literaturzeitung», 98 (1973), pp. 881-894.

SCHICK E., *Das Evangelium nach Johannes*, Würzburg 1956.

SCHLATTER A., *Der Evangelist Johannes*, Stuttgart 1930.

SCHMITHALS W., *Existenzbezogener Glaube. Bultmann und seine Schule*, in T. BRAUN (ed), *Evangelischer Glaube im Wandel der Zeit*, Stuttgart 1967, pp. 153-180.

SCHNACKENBURG R., *Il Vangelo di Giovanni*, 4 voll., Brescia 1973-1981 (ed. orig. *Das Johannesevangelium*, 3 voll., Freiburg i.Br. 1965-1975).

SCHNEIDERS S.M., *Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the contemporary Church*, in «Biblical Theology Bulletin», 12 (1982), pp. 35-45.

– *Death in the Community of Eternal Life. History, Theology, and Spirituality in John 11*, in «Interpretation», 41 (1987), pp. 44-56; poi in S.M. SCHNEIDERS, *Written that you may Believe. Encountering Jesus in the Fourth Gospel*, New York 1999, pp. 149-161.

SCHNELLE U., *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule*, Göttingen 1987.

SCHULZ S., *Das Evangelium nach Johannes* (Neues Testament Deutsch, 4), Göttingen 1972.

SCHWANKL O., *Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften* (Herders Biblische Studien, 5), Freiburg i.Br. 1995.

SCHWARTZ E., *Aporien im vierten Evangelium*, in «Göttingische gelehrte Anzeige», 170 (1908), pp. 167-171.

SCHWARZ G., *Anístêmi und anástasis*, in «Biblische Notizen», 10 (1979), pp. 35-39.

SCHWEIZER E., 'Ego eimi'. *Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung des Johanneischen Bildreden zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 38), Göttingen 1939 (rist. 1965).

– *Cristologia neotestamentaria: il mistero pasquale*, Bologna 1969.

SCHWERTNER S.M., *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, Berlin - New York 1992².

SCOGNAMIGLIO A.R., *La teologia del 'segno' nel IV Vangelo*, in «Nicolaus», 2 (1974), pp. 3-63.

– *La risurrezione di Lazzaro. Uno studio su Gv 11 alla luce della concezione giovannea del segno*, tesi di dottorato, Bari 1974.

– *La risurrezione di Lazzaro: un 'segno' tra passato e presente*, in «Nicolaus», 5 (1977), pp. 3-58.

SELIS C., *Pincipes et méthode d'analyse structurale appliquée a Jean 11*, in A.-L. DESCAMPS et al., *Genèse et structure d'un Texte du Nouveau Testament*, pp. 107-122.

SIMOENS Y., *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*, Bologna 1997, pp. 449-478 (ed. orig. *Selon Jean*, 3 voll., Bruxelles 1996).

SMITH M., *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge (MA) 1973.

– *Jesus der Magier*, München 1981.

SODEN VON H., *Die Schriften des Neuen Testaments*, Göttingen 1911²-1913.

SÖDING T., *Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1998.

SPICQ C., *Notes de lexicographie néotestamentaire*, 2 voll., Göttingen 1978.

SPITTA F., *Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu*, Göttingen 1910.

SPROSTON NORTH W.E., *Jesus' Prayer in John 11*, in «Journal for the Study of the New Testament», Supplement Series 189 (2000), pp. 164-180.

– *The Lazarus Story within the Johannine Tradition*, Sheffield 2001.

STANZEL F.K., *Theorie des Erzählens*, Göttingen 1979.

STENGER W., *Die Auferweckung des Lazarus. Vorlage und johanneische Redaktion*, in «Trierer theologische Zeitschrift», 83 (1974), pp. 17-37.

STIBBE M.W.G., *A Tomb with a View: John 11.1-44 in Narrative-Critical Perspective*, in «New Testament Studies», 40 (1994), pp. 38-54.

STIMPFLE A., *Rätsel als Methode des Missverstehens. Beobachtungen zur johanneischen Rede in Oppositionen und ihrem Verstehen-Implikat*, in S. SCHREIBER - A. STIMPFLE (edd), *Johannes aenigmaticus. Studien zum Johannesevangelium für Herbert Leroy*, Regensburg 2000, pp. 139-170.

STOCKTON E.D., *The Fourth Gospel and the Woman*, in «Essays in Faith and Culture», 3 (1979), pp. 137-140.

STÖGER A., *Die Lazaruserzählung – neu gesehen*, in «Bibel und Liturgie», 59 (1986), pp. 121-124.

STORY C.I.K., *The Mental Attitude of Jesus at Bethany: John 11.33, 38*, in «New Testament Studies», 37 (1991), pp. 51-66.

STRACK H.L. - BILLERBECK P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 voll., München 1965-1969.

STRATHMANN H., *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1963¹⁰ (1951⁶).

SUDBRACK J., *Die Geschwister von Betanien. Biblisches Zeugnis von der Menschlichkeit Jesu*, in «Geist und Leben», 59 (1986), pp. 83-92.

SUERBAUM W., *Cicero (und Epikur) über die Freundschaft und ihre Probleme*, in ACCADEMIA DI STUDI ITALO-TEDESCHI (ed), *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea / Der Begriff Freundschaft in der Geschichte der Europäischen Kultur*, Merano 1995, pp. 136-167.

SUGGIT J.N., *The Raising of Lazarus*, in «Expository Times», 95 (1983-1984), pp. 106-108.

TANNEHILL C.R., *The Disciples in Mark. The Function of a Narrative Role*, in «Journal of Religion», 57 (1977), pp. 386-405.

THAYER J.H., *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, Edinburgh 1961⁴.

THEISSEN G. - MERZ A., *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2001³ (1996¹).

THEISSEN G., *Urchristliche Wundergeschichten* (Studien zum Neuen Testament, 8), Gütersloh 1974.

– WINTER D., *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 34), Göttingen 1997.

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, 5 voll., Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1973-1986.

THYEN H., *Aus der Literatur zum Johannesevangelium*, in «Theologische Rundschau», 39 (1974), pp. 1-69.

– *Das Johannesevangelium (Handbuch zum Neuen Testament, VI)*, Tübingen 2004.

TILBORG S. VAN, *The Women in John. On Gender and Gender Bending*, in J.W. VAN HENTEN - A. BRENNER (edd), *Families and Family Relations as Represented in Early Judaism and Early Christianity: Texts and Fictions. Papers read at a NOSTER Colloquium in Amsterdam, June 9-11, 1998*, Leiden 2000, pp. 192-212.

TISCHENDORF VON C., *Novum Testamentum Graece. Editio octava critica maior*, 2 voll., Leipzig 1869-1872 (rist. 1965).

TOBLER T., *Topographie von Jerusalem*, 2 voll., Berlin 1854.

TODOROV T., *Poétique de la prose*, Paris 1971.

TRUDINGER P., *A 'Lazarus Motif' in Primitive Christian Preaching*, in «Andover Newton Quarterly», 7 (1966), pp. 29-32.

– *The Raising of Lazarus. A Brief Response*, in «Downside Review», 94 (1976), pp. 287-290.

VIGNOLO R., *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Milano 1994.

VOGT E., *De nominis Mariae etymologia*, in «Verbum Domini», 26 (1948), pp. 63-68.

WAELEKENS R., *L'analyse structurale des paraboles. Deux Essais: Luc. 15,1-32 e Mt 13,44-46*, in «Revue théologique de Louvain», 8 (1977), pp. 160-178.

WAGNER J., *Auferstehung und Leben. Joh. 11,1-12,19 als Spiegel johanneischer Redaktions- und Theologiegeschichte*, Regensburg 1988.

WEDER H., *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, Göttingen 1978.

– *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich 1986.

WEINRICH H., *Teologia narrativa*, in «Concilium», 9 (1973), pp. 66-79 (846-859).

WEISER A., *I miracoli di Gesù*, Bologna 1980.

WELCK C., *Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht – mit einem Ausblick auf Joh 21* (WUNT, 2.69), Tübingen 1994.

WELLHAUSEN J., *Das Evangelium Johannis*, Berlin 1908.

WENDT H.H., *Die Schichten im vierten Evangelium*, Göttingen 1911.

WENGST K., *Il Vangelo di Giovanni*, Brescia 2005 (ed. orig. *Das Johannesevangelium*, 2 voll., Stuttgart 2001).

WESTCOTT B.F., *The Epistles of St. John*, London 1905.

– *The Gospel according to St. John*, 2 voll., London 1908 (rist. 1955).

WIKENHAUSER A., *Il Vangelo secondo Giovanni*, Brescia 1974⁵ (ed. orig. *Das Evangelium nach Johannes*, Regensburg 1948).

– SCHMID J., *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 1981 (ed. orig. *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1973⁶).

WILCOX M., *The 'Prayer' of Jesus in Jn 11,41b-42*, in «New Testament Studies», 24 (1977), 1, pp. 128-132.

WILKENS W., *Die Erweckung des Lazarus*, in «Theologische Zeitschrift», 15 (1959), pp. 22-39.

– *Zeichen und Werke. Ein Beitrag zur Theologie des 4. Evangeliums in Erzählungs- und Redestoff* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 55), Zürich 1969.

WITHERINGTON III, B., *John's Wisdom. A Commentary on the Fourth Gospel*, Cambridge 1995.

WITTGENSTEIN L., *Ricerche filosofiche*, Torino 1967 (ed. orig. *Philosophische Untersuchungen*, Oxford 1953).

WUELLNER W., *Narrative Criticism and the Lazarus Story*, Paper al General Meeting della Studiorum Novi Testamenti Societas, Roma 1981.

– *Putting Life back into the Lazarus Story and its Reading: The Narrative Rhetoric of John 11 as the Narration of Faith*, in «Semeia», 53 (1991), pp. 113-132.

ZALESKY L.M., *Les origines du Christianisme aux Index*, Mangalore (AC) 1915.

ZERWICK M., *Graecitas Biblica*, Romae 1966.

– *Analysis philologica Novi Testamenti*, Romae 1984⁴.

ZIMMERMANN H., *Das absolute 'ego eimi' als die neutestamentliche Offenbarungsformel*, in «Biblische Zeitschrift», 4 (1960), pp. 54-69, 266-276.

– *Das absolute 'Ich bin' in der Redeweise Jesu*, in «Trierer theologische Zeitschrift», 69 (1960), pp. 1-20.

– *Metodologia del Nuovo Testamento*, Torino 1971 (ed. orig. *Neutestamentliche Methodenlehre*, Stuttgart 1967).

ZORELL F., *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1984.

ZWERGEL N., *Die Erweckung des Lazarus. Wachstumsprozeß und Sinn der johan-neischen Darstellung*, Diss., Würzburg 1973.

Pubblicazioni del Centro per le Scienze Religiose

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

1. W. EGGER (ed), *Per una lettura molteplice della Bibbia*, Bologna 1981
2. L. SARTORI (ed), *Istanze della teologia fondamentale oggi*, Bologna 1982
3. S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*, Bologna 1982
4. L. SARTORI (ed), *Le scienze della religione oggi*, Bologna 1983
5. M. NICOLETTI, *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia in Søren Kierkegaard*, Bologna 1983
6. L. SARTORI (ed), *Papato e istanze ecumeniche*, Bologna 1984
7. L. SARTORI (ed), *Come e perché la pace in un mondo di peccato*, Bologna 1984
8. G. ZORZI, *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*, Bologna 1984
9. I. ROGGER - A. QUACQUARELLI (edd), *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*, Bologna 1985
10. P. PRODI - L. SARTORI (edd), *Cristianesimo e potere*, Bologna 1986
11. L. SARTORI (ed), *Popoli messianici*, Bologna 1987
12. G. PENZO (ed), *Schopenhauer e il sacro*, Bologna 1987
13. S. ZUCAL (ed), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Bologna 1988
14. F. DEMARCHI (ed), *Wilhelm Schmidt: un antropologo sempre attuale*, Bologna 1988
15. A. CERESA-GASTALDO (ed), *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, Bologna 1990
16. L. SARTORI - M. NICOLETTI (edd), *Teologia politica*, Bologna 1991
17. C. MORESCHINI - G. MENESTRINA (edd), *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, Bologna 1992.
18. L. LORENZETTI (ed), *Teologia e bioetica laica*, Bologna 1994
19. G. BOF (ed), *Antropologia culturale e antropologia teologica*, Bologna 1994
20. M. BALDINI - E. BENVENUTO - K. NEUFELD (edd), *L'uomo, la tecnica e Dio*, Bologna 1994
21. A. CONCI, *Dietrich Bonhoeffer. La responsabilità della pace*, Bologna 1995
22. G. CAPRARO (ed), *Sociologia e teologia di fronte al futuro*, Bologna 1996
23. M. MILANI (ed), *La via «sapienziale» e il dialogo interreligioso. Rischio e tensioni tra singolarità della Rivelazione e la sua universalizzazione*, Bologna 1997

Series maior

1. C. LEONARDI (ed), *Ezio Franceschini (1906-1983). Scritti, documenti, commemorazioni, testimonianze*, Bologna 1986
2. G. CRISTOFORETTI, *La visita pastorale del Cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento 1537-1538*, Bologna 1989
3. I. ROGGER - M. BELLABARBA (edd), *Il principe vescovo Johannes Hinderbach (1465-1486) fra tardo medioevo e umanesimo*, Bologna 1992
4. J. GRISAR, *Il Vescovo di Trento Giovanni Nepomuceno de Tschiderer e la situazione della Chiesa in Austria e nel Tirolo nel corso della prima metà del secolo XIX*, Bologna 1997
5. E. CURZEL, *Le pievi trentine. Trasformazioni e continuità nell'organizzazione territoriale della cura d'anime dalle origini al XIII secolo (studio introduttivo e schede)*, Bologna 1999
6. E. CURZEL (ed), *In factis mysterium legere. Miscellanea di studi in onore di Iginio Rogger in occasione del suo 80° compleanno*, Bologna 1999
7. L. CIRILLO (ed), *Concordanze del «Codex Manichaicus Coloniensis»*, Bologna 2001
8. E. CURZEL, *I canonici e il Capitolo della cattedrale di Trento dal XII al XV secolo*, Bologna 2001
9. C. GIOVANNINI (ed), *Epistolario Clemente Rebora, I: 1893-1928. L'anima del poeta*, Bologna 2004
10. C. GIOVANNINI (ed), *Epistolario Clemente Rebora, II: 1929-1944. La svolta rosmينiana*, Bologna 2007
11. R. PERROTTA, *Hairéseis. Gruppi, movimenti e fazioni del giudaismo antico e del cristianesimo (da Filone Alessandrino a Egesippo)*, Bologna 2008

Scienze Religiose. Nuova serie

1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*, Bologna 2000
2. G. CANOBBIO, *La fede di Gesù*, Bologna 2000
3. A. AUTIERO - A. GENOVESE (edd), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*, Bologna 2001
4. A. AGUTI, *La questione dell'ermeneutica in Karl Barth*, Bologna 2001
5. E. MAZZA (ed), *L'idea di sacrificio. Un approccio di teologia liturgica*, Bologna 2002
6. K. RICHTER, *Spazio sacro e immagini di Chiesa. L'importanza dello spazio liturgico per una comunità viva*, a cura di I. ROGGER, Bologna 2002
7. S. CARLETTO, *Salvezza ed Ecumene. Il recente dibattito sulla dottrina della giustificazione per fede in Germania (1997-1999)*, Bologna 2003
8. L. GALVAGNI, *Percorsi di etica clinica*, Bologna 2003

9. F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella «Scienza della logica» di Hegel*, Bologna 2003
10. V. MARALDI (ed), *Teologie della creazione e scienze della natura*, Bologna 2004
11. G. ZAMAGNI, *La teologia delle religioni di Hans Küng. Dalla salvezza dei non cristiani all'etica mondiale (1964-1990)*, Bologna 2005
12. A. AUTIERO (ed), *Teologia nella città, teologia per la città. La dimensione secolare delle scienze teologiche*, Bologna 2005
13. L. GALVAGNI, *Bioetica e comitati etici*, Bologna 2005
14. P. COSTA - F. MICHELINI (edd), *Natura senza fine. Il naturalismo moderno e le sue forme*, Bologna 2006
15. S. FURLANI, *La critica hegeliana a Fichte nella «Scienza della logica»*, Bologna 2006
16. D. ZORDAN (ed), *Riflessi di bellezza. Arte e religioni, estetica e teologie*, Bologna 2007
17. P. COSTA, *Un'idea di umanità. Etica e natura dopo Darwin*, Bologna 2007
18. M. MARIANI, *L'innocenza perduta del sapere in Karl Rahner*, Bologna 2008
19. Th. PRÖPPER, *Vangelo, Ragione, Libertà. Lineamenti di un'ermeneutica teologica*, Bologna 2008
20. S. PELLEGRINI, *L'ultimo segno. Il messaggio della vita nel racconto della risurrezione di Lazzaro*, Bologna 2009

«Annali di studi religiosi»

- 1, 2000
- 2, 2001
- 3, 2002
- 4, 2003
- 5, 2004
- 6, 2005
- 7, 2006
- 8, 2007
- 9, 2008

collana
**SCIENZE
RELIGIOSE**
Nuova serie



ISBN 978-88-10-41509-2



9 788810 415092 >